SERIA DE AUTOR

FERNANDO PESSOA

ULTIMATUM

ŞI ALTE MANIFESTE

Traduceri **din portugheză de**
DINU FLĂMÂND şi
MICAELA GHIŢESCU

book
HUMANITAS fiction

Atos

I

1. Vida do homem – anunciada, humana (pagã), divina.

2. Os três Retratos na tentação – mundo, carne, diabo. O seu sentido.

3. Os três provam a libertação na Ascensão: (a) a união do Todo (provam união) (b) a libertação à Terra (provam Cristão), (c) a união à Terra (provam [illegible])

4. Os Retratos dos provam: (a) o asceticismo, (b) o misticismo, (c) o abnegacionismo. (cf. o dito à personalidade; [illegible] o dito à inteligência, o dito à lei).

5. + A ascensão como única caminho.

II

1. A vitória sobre o Mundo:
A (a) A renúncia ao mundo
(b) a vida indiferente ao mundo
(c) A impugnação –
B.

2. A vitória sobre a Carne
(a) a castidade
(b) o afastamento
(c) a impugnação

Volum apărut cu sprijinul acordat de

Fondat de Direção Geral do Livro,
dos Arquivos e das Bibliotecas

© Humanitas Fiction, 2012, pentru prezenta versiune românească (ediţia print)
© Humanitas Fiction, 2013 (ediţia digitală)

ISBN: 978-973-689-588-3 (epub)

EDITURA HUMANITAS FICTION
Piaţa Presei Libere 1, 013701 Bucureşti, România
tel. 021/408 83 50, fax 021/408 83 51
www.humanitas.ro

Comenzi online: www.libhumanitas.ro
Comenzi prin e-mail: vanzari@libhumanitas.ro
Comenzi telefonice: 0372.743.382; 0723.684.194

FERNANDO PESSOA

ULTIMATUM

ŞI ALTE MANIFESTE

Traduceri şi note de
DINU FLĂMÂND şi MICAELA GHIŢESCU

Antologie şi prefaţă de
DINU FLĂMÂND

Un modernist paradoxal

Modernismul literar european şi începuturile Avangardei îşi au în Fernando Pessoa cel mai paradoxal reprezentant. A început cu experimentele previzibile ale postsimbolismului, a adoptat în viteză futurismul, s-a amuzat să încerce sau să conceapă nenumărate alte „isme“, pe care fără mari regrete le-a abandonat, sau le-a transformat, de îndată ce le demonstra potenţialul de creativitate. Deşi devenise reperul incontestabil al experimentalismului într-o literatură naţională ce se sincroniza rapid cu mişcări similare din alte ţări, acelaşi Pessoa prezenta, deja, şi derutante nostalgii paseiste, arhaice, recuperatoare de tradiţie, pe care le integra metodic în dinamica experimentului, fără să le considere expirate, cum procedează de obicei furioşii iconoclaşti. El apare în peisajul experimentului modernist de la începutul veacului trecut ca un fel de unic avangardist „retro“, admirator al civilizaţiilor vechi, investigator al miturilor arhaice, al filozofilor antici şi al experienţelor întemeietoare, sinteză oximoronică ce exprimă natura sa fericit contradictorie. Nimeni altul nu şi-ar fi putut propune să îmbine reconstituirea unei spiritualităţi non-aristotelice, cu frenezia whitmaniană adaptată în portugheză; sau, concomitent cu acţiunea de demolare a numeroşi precursori naţionali şi europeni, în fulminaţiile din pamfletul *Ultimatum*, să preia mitul resuscitării unui personaj istoric sacralizat, pentru a încerca apoi să proiecteze rolul culturii la o dimensiune atemporală şi mesianică.

Criticul literar şi teoreticianul s-au manifestat înaintea poetului. Pessoa publicase în 1912, la numai 23 de ani, o serie de trei eseuri despre poezia portugheză, urmate în curând de un al patrulea, care echivalau cu o consacrare, prin

amploarea şi capacitatea lor de sinteză critică, dar şi depăşeau mult cadrul unor simple studii literare. Apare deja expusă tema izbăvirii Portugaliei, odată cu iminenta „întoarcere“ a miticului rege Dom Sebastião. Tot acum se prevesteşte şi apariţia unui viitor super-poet, naţional şi universal, un fel de Camões cu supra-densitate, efigie a unei vârste paradiziace în care cultura ar deveni un imperiu al spiritului. Maliţioşii cred că tânărul Fernando Pessoa îşi rezervase sieşi rolul de viitor geniu naţional şi universal. Am păcătui prin simplificare dacă l-am suspecta (numai) de vanitate disimulată. Pessoa începuse să elaboreze pe cont propriu un sistem complex şi contradictoriu, o diversificare de creaţie şi de experimente personale, în proiecţie mitică, o construcţie care depăşeşte simpla aventură a unei „opere“. Se prefigura deja şi familia heteronimică, grupare care nu avea cum să nu depăşească tematica modernismului. Este perioada în care Pessoa scrie primul text somptuos decadent – *În pădurea înstrăinării* – , inclus apoi în *Cartea neliniştirii*, în continuarea acelor experimente stilistice denumite *paúlismo*, estetică a vagului şi a bizareriei (vezi „mlăştinoasa“ fantezie asociativă din poeme precum *Impresii de crepuscul* sau *Ora absurdă*). Punctul culminant al acestor experimente pessoane, în ton cu epoca, unele asemănătoare futurismului italian care i-a parvenit prin filieră franceză, îl vor constitui *intersecţionismul* poetului ortonim şi *senzaţionismul* lui Álvaro de Campos.

În regruparea heteronimică majoră în care Pessoa începe să se multiplice îşi fac loc numeroase experimente moderne, dar şi „recuperări“ – de la neopăgânism la neoclasicism, până la ezoterismul, ermetismul şi misticismul din poeziile poetului ortonim, şi nu doar din cele cuprinse în straniul volum *Mesaj*. Trebuie să includem în această serie şi mai discretul

experiment, extrem de important însă pentru multiplicitatea fractalului Pessoa, al creaţiei poetice în limba engleză – acest neo-orfism care îşi asuma şi dificultatea unui exil lingvistic, dar şi pe cea a stingerii oricărui ideal. După cum trebuie să observăm că şi eseurile scrise în aceeaşi perioadă, care abordau subiecte de extremă diversitate, literare, estetice, filozofice, ezoterice sau mistice, sunt tot un fel de experiment, în curiozitatea intelectuală vie a lui Pessoa. *Schiţă pentru o estetică non-aristotelică* este un moment de maximă importanţă în definirea personalităţii sale multiple. Inspirat de lecturi din Nietzsche, Pessoa ne trimite spre o vârstă de la începuturi, pe care crede că am putea să o recuperăm, vârstă a autenticităţii colective când zeii şi oamenii comunicau direct, iar logica şi conceptele nu viciaseră percepţia genuină a lumii. Dar simţim şi insidiosul sabotaj pe care Pessoa îl aplică, deja, teologiei creştine occidentale, cea puternic influenţată de redescoperirea şi difuzarea textelor aristotelice – iar ardentele sale pledoarii în favoarea neopăgânismului încep să se etaleze. De ce o estetică non-aristotelică? Probabil fiindcă Pessoa este esenţialmente un platonician. Dar, şi mai probabil, aşa cum aflăm din preceptele afişate în incendiarul *Ultimatum*, fiindcă viitorul ar avea nevoie de un „Super-Filozof“, interpretul „subiectivităţilor încrucişate“, loc geometric în care să poată convieţui numeroase „filozofii spontane“, chiar contradictorii sau tributare unor viziuni de logică polivalentă, dacă se poate.

Lucrurile se complică de îndată ce în familia heteronimică de bază personalităţile s-au constituit. „Maestrul“ Caeiro crede că nu există nimic misterios în natură, şi ironizează toate fiorıturile de limbaj – de unde şi estetica lui ce respinge, aproape sinucigaş, caracterul evanescent al ficţiunii literare şi limbajul figurativ în sine.

Discipolul său Reis crede, dimpotrivă, că o experienţă umană directă e imposibilă, fiindcă o conspiraţie de natură divină, a misterelor, domină peste toate cele existente, iar deasupra tuturor se află Destinul, căruia i se supun chiar şi zeii. Inginerul Campos (el pare a fi mai degrabă din tabăra maestrului Caeiro) readuce prioritatea în sfera senzaţiilor, exaltând bogăţia plenară a simţurilor prin filtrul cărora luăm contact cu lumea exterioară. Hedonismul său teatral este cel mai contagios.

În continuarea lui Reis, Pessoa ortonim, deşi în mod episodic preţuieşte şi el „simţirea“ directă, sau se consideră condamnat să simtă nu cu simţurile, ci cu ideile, îi conferă însă misterului dimensiuni metafizice. El întreprinde o investigare halucinantă a aparenţelor, din convingerea – exprimată şi de Bernardo Soares, autorul *Cărţii neliniştirii* – că realitatea este doar un joc al oglinzilor; a fi înseamnă doar a fi perceput, în funcţie de locul unde se află subiectul, şi el relativ, în această vastitate a „interludiului“. Pessoa urmează o cale poate inspirată din idealismul empiric al lui George Berkeley, din acel imaterialism care deseori este „materia“ poemelor sale metafizice şi a ideilor din multe eseuri – culminând cu misteriosul text *Calea şarpelui.* Sigur, poetul ortonim va compune în diverse etape poeme iniţiatice, inspirate şi de alte surse, mai cu seamă de gnosticismul alexandrin, poeme în care va investiga sub unghiuri diferite relaţia existenţă/aparenţă: „totul este ocult“, „a muri este a nu fi văzut“ etc.

Dar compoziţii precum *Subsol, Atrium, Calea şarpelui*, explorând acelaşi filon, sunt, de fapt, în galaxia fragmentelor pessoane, nişte texte experimentale de o complexitate care încă îi pune la încercare pe exegeţii lui Pessoa. Ele se plasează undeva la intersecţia filozofiei, a teologiei, a misticismului oracular, având ceva din toate, dar şi

o forţă poetică specială, un indefinit idealism magic, care le fac pur şi simplu unice în istoria imaginaţiei. Ca gen literar, ele pot fi încadrate în ceea ce marea specialistă pessoană, Teresa Rita Lopes, numeşte „ drama simbolistă“. Sunt poeme care dramatizează dileme şi tensiuni spirituale. Dar sunt şi un gen inventat de Pessoa, variaţii ale inepuizabilului său monolog existenţial care menţine un mister absolut chiar şi în textele ce afişează o maniacă pedagogie a explicaţiilor. Pessoa rămâne un metodician al vagului.

Lumea este gândirea lui Dumnezeu, materialitatea nu este o substanţă permanentă în afara percepţiei, spunea filozoful irlandez din care e posibil să se fi inspirat Pessoa, între alţii. Dar *Calea şarpelui* este schiţa unei teozofii care depăşeşte încercarea de a găsi o cale spre cunoaşterea nemijlocită a esenţei divinităţii. Respectându-şi preceptele afişate în *Ultimatum* (iar cu această ocazie constatăm că în acel manifest nu era prezentă doar dorinţa de a şoca, sau faconda futuristă a unui demolator), Pessoa încearcă pur şi simplu să pună la contribuţie toate ideile mistico-filozofice cu care se familiarizase, într-o arhitectură de viziune dantescă. În *Calea şarpelui* un principiu spiritual absolut vizitează sferele sacrului, deşi în mişcarea lui sinuoasă nu le atinge, şi le depăşeşte nu fiindu-le superior valoric, ci transgresându-le prin statutul său de forţă infinită şi autoinstituită. Pessoa nu ne spune clar dacă această forţă este Destinul, principiul absolut al lui Reis. Dar îşi închipuie traseul invizibil al unei forţe ondulatorii ce străbate universuri multiple dincolo chiar de Dumnezeul creştin. Pentru un creştin, acest dincolo nu poate exista. Însă pentru Pessoa, deşi el admite că Dumnezeul creştin este creatorul Lumii, această cale a şarpelui este reprezentarea unei forţe mistice prezentă simultan într-un Univers plural. Am putea spune că este o energie misterioasă prezentă în „multivers“,

(această multiplicare a Uni-Versului, cum ar spune ultimele teorii ale fizicii actuale). Topografia universului multiplu se găseşte şi în alte dialoguri dramatice, de exemplu în *Faust* sau în *Ora Diavolului.*

Misticismul hermetic al lui Pessoa este ca harta obscură a unui explorator întors dintr-un ţinut necunoscut, pe care îl cercetase sumar, în zonă de coastă, fără să îl fi parcurs în profunzime. Între timp însă, pe drumul de întoarcere, acel explorator percepe dimensiunea ezoterică a misiunii sale – înţelege că tocmai curiozitatea care îl îndeamnă să caute este o permanentă iniţiere, mai importantă în sine chiar decât descoperirea unui nou teritoriu. Misterul iniţierii e mai fecund decât cunoaşterea sau aflarea adevărului, dacă cel ce se iniţiază ajunge la o identificare absolută cu adevărul, experienţă, până la urmă, incomunicabilă, etern ezoterică. Iată de ce aceste texte mistico-poetice ale lui Pessoa sunt mai mult decât mesaje antemergătoare ale curiozităţii care vrea să afle adevărul. Ele sunt impulsiuni vitale ale neliniştii care exprimă direct misterul incognoscibil al existenţei. Se întâmplă aşa, probabil, întrucât Pessoa însuşi ne avertizează că, odată ce pătrundem pe tărâmul lui Hermes, orice interpretare avansată şi orice explicaţie simplificatoare, de natură exoterică, ucid revelaţia.

Pessoa era deja un experimentator debordant şi un adevărat reper pentru spiritul contestatar al generaţiei sale, care orchestra scandaluri estetice în serie, speriind societatea tradiţionalistă din acea Lisabonă aparent somnolentă. Revista*Orpheu*, înfiinţată de Pessoa şi de prietenul său Sá-Carneiro, cu doar două numere publicate, a fost cel mai important catalizator şi agitator de idei în acel început de veac portughez. Dar e semnificativ faptul că acelaşi Pessoa va lansa şi revista *Athena*, publicaţie concepută să învie „adevărata“

spiritualitate a Greciei antice, nu una moleşită, trecută prin filtrul neoclasicismului de inspiraţie franceză, a cărui monotonie turnată în alexandrini o va ironiza deseori. Aşadar, vedem nu doar din direcţiile de experiment pe care le iau poemele sau textele sale de proză, dar şi din notele de jurnal, din eseuri şi din textele teoretice ce se acumulează aceeaşi mişcare de pendul la Pessoa; acelaşi du-te-vino între prezent şi experienţe spirituale sau estetice din trecut, aceeaşi „neliniştire“ a unui spirit curios, care vizitează vechi texte şi mituri, vechi doctrine, religii sau erezii, vechi legende şi mistere, avid să-şi asume experienţa colectivă a tuturor epocilor, deşi trăia în mentalitatea modernistă ce repudia zgomotos trecutul.

Tot la capitolul experimentelor creatoare trebuie plasată şi curiozitatea sa pentru spiritism, pentru ezoterism în general. Până la urmă, Pessoa a devenit o autoritate în disciplinele oculte, un adevărat specialist în vasta literatură despre societăţile secrete, deşi nu se crede că intrase efectiv în Masonerie. Dar imboldul iniţial este, în cazul său, unul de natură filozofică, apoi estetică, nu atât de natură mistică. Religia lui rămâne literatura, ficţiunea dramatizată a acesteia. Poetul este fascinat de mirajul şi de poezia rarefiată a acestor lumi, nu neapărat de „adevărurile“ pe care le-ar ascunde sau de puterea divinatorie pe care şi-o arogă anumite practici. Documentele din această perioadă, scrisorile, fragmentele de jurnal, eseurile sau numeroasele note disparate atestă o implicare progresivă în experienţe de mediumnitate, în practici divinatorii sau în calcule astrologice. Postsimboliştii moşteniseră fascinaţia pentru fenomenele de mediumnitate, iar Pessoa este un postsimbolist atras de simbolistica hieratică tipică la Baudelaire, Gérard de Nerval, Edgar Poe ş.a. Dar la Pessoa şi această multiplă curiozitate pentru teoriile ocultiste este, mai degrabă, o etapă din

marea construcţie a ipostazelor personale – „drama în oameni“. Curiozitatea cu care novicele avansează în spiritism, în studierea cultelor secrete, iniţiindu-se autodidact în orfism, în gnosticii alexandrini, dar şi în neoplatonism, în Cabală, în doctrinele şi practicile masonice, în rozicrucieni sau în mistici, de la Silesius la Swedenborg, de la Jakob Böhme la Meister Eckhart, este ca o imersiune în lumea înconjurătoare văzută ca un text secret. Toate experimentele lui Pessoa elaborează un text paradoxal pe care îl poate armoniza doar iniţierea hermetică. Până la urmă, sinteza şi compatibilitatea atâtor teorii şi estetici contrarii se realizează doar în multiplul Pessoa, care îşi dorea şi a reuşit să fie un multiplu iniţiat, procedând la dramatizarea unui eu pulverizat. Zonele contradictorii şi aparent incompatibile fac parte din proiectul singurei opere entropice posibile, opera lui Pessoa, cea alimentată prin combustia propriilor ei fragmente, în imposibilitatea ei de a se închide.

DINU FLĂMÂND

Notă asupra ediţiei

Poate mai mult decât în cazul publicării ciclurilor de poeme rămase de la Fernando Pessoa, sau a corpusului de manuscrise grupate sub titlul *Cartea neliniştirii*, încercarea de a alcătui o ediţie cu textele sale teoretice, cu scrisori sau alte fragmente intime este, pentru oricine, o reală provocare. Numeroase ediţii portugheze plasează aceste texte sub genericul derutant „scrieri în proză“, fără să fie însă vorba de proză de ficţiune. Primii autori de ediţii reuneau separat scrierile publicate de Pessoa în timpul vieţii, articolele de ziar, prefeţele sau numeroasele comentarii încrucişate ale familiei heteronimice în ediţii antume; după care urmau mult mai numeroasele scrieri şi fragmente postume, grupate în general tematic sau, dacă se putea, grupate şi în funcţie de data, reală sau presupusă, la care fuseseră scrise. Un singur criteriu pentru alcătuirea unei ediţii cu asemenea texte nu va fi niciodată operativ. Uriaşa dispersie, caracterul fragmentar al materialului aflat în faimosul „cufăr“, impun combinarea metodelor editoriale, cum procedăm începând cu acest al treilea volum din seria de autor dedicată operelor pessoane care apar în româneşte. Sigur că există deja câteva ediţii de referinţă în Portugalia, de exemplu, dintre cele mai recente, cele apărute la editurile Circulo de Leitores şi Assírio & Alvim, îngrijite de specialişti pessoani autorizaţi, cum sunt Richard Zenith sau Fernando Cabral Martins. Ne-am inspirat din ele în alcătuirea sumarului la volumul de faţă, ca şi din alte ediţii din afara spaţiului lusitan. Dar am privilegiat propria noastră selecţie procedând la o grupare a textelor pe câteva teme, uşor de identificat, de la scrierile cu caracter literar, la scrierile despre artă, literatură şi filozofie, încheind cu o bogată paletă de articole şi eseuri care îl plasează pe Pessoa în viaţa social-

politică din patria şi din vremea când se implica în agitaţia acelei societăţi portugheze. Unele dintre aceste scrieri fuseseră cunoscute de contemporanii lui Pessoa, altele, mult mai numeroase, au rămas inedite multă vreme. Alăturarea lor ni se pare cât se poate de firească, indiferent de statutul lor editorial iniţial. Dar şi în cazul acestor texte, istoria editării lor este deseori spectaculoasă, dacă nu paradoxală. Toată lumea cunoştea preocupările lui Pessoa în domeniul ezoteric. Dar texte fundamentale cum sunt *Calea şarpelui*, *Subsol* şi *Atrium* apăreau pentru prima dată abia în 1985, la Editorial Presença, sub titlul *Fernando Pessoa e a filosofia hermética*. Se poate spune că doar această ediţie tardivă, alcătuită de Yvette Centeno, reuşea să reconstituie, în pofida unor lacune, adevărata amploare a scrierilor ezoterice pessoane. De ce această paranteză explicativă pentru cititorul român? Pentru a-i reaminti că şi el, ca şi alţi cititori din spaţiul lusofon, sau din afara lui, participă cu propria-i lectură la alcătuirea propriei sale ediţii Pessoa, cum se va întâmpla totdeauna cu acest misterios autor care le-a lăsat cititorilor săi misiunea de a-l recompune postum. Şi pentru a reaminti faptul că nu există o singură ediţie canonică „Fernando Pessoa“, ceea ce înseamnă că alcătuirea unui sumar este oarecum un gest hermeneutic, care propune o anumită antologie şi nu alta, cum sperăm că e cazul şi cu această ediţie.

Din punct de vedere tehnic, trebuie să repetăm câteva adevăruri simple care explică un număr de incongruenţe ce apar şi în reproducerea textelor de faţă. Puţine sunt textele pe care Pessoa le-a revăzut, deşi el făcea deseori planuri că le va grupa în vederea unor ediţii mai mult sau mai puţin cuprinzătoare. Acest lucru explică faptul că aceleaşi cuvinte pot apărea scrise cu majusculă sau fără, deşi le reîntâlnim în contexte asemănătoare, uneori chiar în corpusul aceluiaşi manuscris. La fel, obsesia sistematizării prezentă în numeroase

texte din acest volum nu-l împiedică să marcheze grafic enumerările şi cu cifre, şi cu litere, fragmentele lipsă şi cu paranteze drepte, şi cu paranteze rotunde sau să introducă paragrafe capricioase care sunt departe de a respecta vreo simetrie. Nu-l corectăm pe Pessoa, nici de dragul de a avea norme ortografice coerente, aşa cum îi stă bine oricărei cărţi pe care cititorul o are în mână. Preferăm să simţim febrilitatea cu care îşi redacta Pessoa textul, poate inconsecventă, dar vie. În legătură cu unii termeni consacraţi de exegeza masonică sau ocultistă, care pot apărea la Pessoa uşor modificaţi în raport cu canonul reţinut de dicţionarele de specialitate – aceeaşi explicaţie. Am preferat să traducem „metaforic“ şi perifrastic acolo unde Pessoa însuşi şi-o permite (el, care era un adevărat specialist în disciplinele ezoterice!). Dacă textele lui Pessoa respectă şi litera, şi canonul lexicului ezoteric consacrat e bine. Dacă nu, înseamnă că aşa a dorit Pessoa, care nu-şi asuma câtuşi de puţin vreo misiune pedagogică.

De precizat, de asemenea, că echivalarea unor citate sau a unor fragmente literare din alte limbi, utilizate de Pessoa, pe care el le reproduce de multe ori din memorie, aparţine exclusiv celor doi traducători ai volumului de faţă (iniţialele plasate la cuprins în dreptul titlurilor indică ce a tradus fiecare din noi). Iar notele de subsol le-am preferat mai degrabă explicite, nu doar indicative, tocmai pentru a lămuri mai bine contextul. Adevărul este că numeroase texte din antologia de faţă, extrem de complexe şi bogate în conotaţii, ar necesita mult mai multe note. Îl îndemnăm pe cititor să le completeze singur, adică să intre în rezonanţă hermeneutică şi „magică“ cu hierofantul Pessoa. Dar îl îndemnăm şi să nu uite că Pessoa nu îl primeşte astfel în cine ştie ce societate secretă sau în vreo organizaţie corporatistă, pentru că textele lui rămân exerciţii literare şi filozofice, jeturi doar ale prodigioasei sale imaginaţii. Ele nu reprezintă

un spirit care se ascunde de dragul misterului sau pentru a domina din umbră, ci mai degrabă o energie creatoare, în deplina şi permanenta ei stare de neliniştire şi insaţietate.

Se cuvine exprimat aici un gând de recunoştinţă pentru importanta muncă de verificare a textelor asigurată de Denisa Comănescu, redactorul acestui volum.

D.F.

ULTIMATUM
de Álvaro de Campos

Mandat de expulzare pentru toţi mandarinii Europei! Afară cu voi! Afară cu tine, Anatole France! Epicur de farmacopee homeopatică, Jaurès-tenie din Vechiul Regim, amestec de salată Renan-Flaubert servită într-un vas imitaţie de secol şaptesprezece!

Afară şi cu tine, Maurice Barrès, feminist al Acţiunii, Chateaubriand cu ziduri jerpelite, proxenet care ţi-ai aşezat stabilimentul pe podelele patriei, umezeală a Lorenei, cârpaci ce colportezi veşmintele de la morţii altora, îmbrăcat însă din propria ta dugheană cu haine de mâna a doua!

Afară şi tu, Bourget al sufletelor, purtător de sfeşnic cu pompoase particule onomastice, psiholog al blazoanelor de pe pietre tombale, nenorocit snob plebeu obişnuind să subliniezi pe carte cu rigla poruncile Bisericii!

Afară şi cu tine, Kipling de mărunţişuri, profitor de versuri, imperialist de fier vechi, cantor la Majuba şi la Colenso[1], Empire-Day al limbajului argotic din cazărmi, tramp-steamer al mini-imortalităţii!

Afară! Afară!

Afară şi cu tine, Georges Bernard Shaw, vegetarian al paradoxului, şarlatan al sincerităţii, rece tumoră a ibsenismului, manipulant al intelectualităţii surpriză, Kilkenny-Cat pentru tine însuţi, calvinistă *Irish Melody* cântată pe cuvinte luate din *Originea Speciilor*!

Afară şi cu tine, H.G. Wells! Idealist de gips, tirbuşon din carton presat folosit la destupatul sticlei cea pline a Complexităţii!

Afară şi tu, G.K. Chesterton, creştinism de prestidigitator, butoi de bere pe treptele ce duc la altar, adipozitate a dialecticii *cockney* a cărei silă de săpun influenţează limpezimea raţionamentului!

Afară şi tu, Yeats al ceţurilor celtice ce acoperă panourile fără semnalizare, sac de putreziciuni eşuat pe plaja unde a naufragiat simbolismul englez!

Afară! Afară!

Afară, Rapagnetta-Annunzio! Banalitate cu caractere greceşti, „Don Juan la Patmos“ (solo de trombon)!

Şi tu, Maeterlinck, cuptor al Misterului stins!

Şi tu, Loti, borş de peşte rece.

Şi tu, la urma urmelor, Rostand-tand-tand-tand-tand-tand-tand-tand!

Afară! Afară! Afară!

De i-am uitat pe unii, mai căutaţi-i şi prin cotloane!

Pieriţi cu toţii din ochii mei!

Marş afară cu toţii! Afară!

*

Ah! Ce mai faci şi tu prin celebritate, Wilhelm al II-lea al Germaniei, un stângaci căruia i s-a amputat mâna stângă, Bismarck fără capac ce ocupi prea mult loc pe plită?!

Cine eşti, cu vâlvătaia părului tău socialist, David Lloyd George, clovn cu bonetă frigiană croită stil Union Jacks?!

Iar tu, Venizelos, tartină de Pericle întinsă cu unt, căzută cu partea unsă în jos?!

Sau tu, oricare altul, sau voi toţi ceilalţi, terciul Briand-Dato-Boselli al incompetenţei pus în faţa faptelor, oamenii-de-stat-pâine-a-războiului ce dataţi cu mult de dinaintea războiului! Cu toţii! Cu toţii! Cu toţii! Gunoi, colb, şmecheraşi provinciali, derbedei intelectuali!

Şi voi, incompetenţi şefi de stat, plimbaţi ursul, valea, tomberoane de gunoaie vărsate în faţa porţii Insuficienţei din Epoca noastră!

Pieriţi cu toţii din calea mea!

Să fie luate nişte baloturi de paie iar din ele să fie croiţi alţi oameni, dar să nu mai semene cu toţi

ăştia!

Toată lumea afară! Afară cu toată lumea!

Ultimatum pentru toţi, şi pentru toţi cei de teapa lor!

Iar dacă nu vor s-o şteargă, atunci să rămână, dar să se spele!

*

Fatalitate generală în totul din pricina tuturor!

Fatalitate generală în toate din pricina totului!

Fatalitate a popoarelor şi a destinelor lor – fatalitate totală!

Defilare a Naţiunilor pe dinaintea Dispreţului meu!

Tu, ambiţie italiană, câine ţinut în zgardă numit Cezar!

Tu, „efort francez“, cocoş fără pene dar cu penetul pictat pe piele!

(Nu-i bine să-i învârtiţi prea tare arcul, s-ar putea să se rupă!)

Tu, metodă de organizare britanică, cum a fost şi cu acel Kitchener[2] trimis pe fundul mării chiar de la începutul războiului!

(It’s a long, long way to Tipperary, and a jolly sight longer way to Berlin![3])

Tu, cultură germană, Spartă ce putrezeşti în uleiuri de creştinism şi în oţeturi de nietzscheizare, stup de tinichea, transbordare imperialoidă de servilism băţos!

Tu, Austrie aservită, amestec de sub-rase, uşă batantă model K!

Tu, Von Belgia, eroism foţat, şterge-ţi mâinile de cârpa care ai fost!

Tu, sclavie rusească, Europă a asiaticilor, bălăngănindu-se de un arc rupt!

Tu, „imperialism“ spaniol, *salero*[4] în politică, cu toreadori înveşmântaţi ca benedictinii în sufletele lor şi ivindu-se de după toate colţurile, cu virtuţile tale războnice în Maroc!

Voi, State Unite ale Americii, sinteză bastardă a părţii europene josnice, usturoi de viţă transatlantică, accent nazal al modernismului inestetic!

Iar tu, Portugalie-centavos[5], rest de Monarhie putrezind ca Republică, extremă-oncţiune-pângărită de Dizgraţie, cu contribuţia ta artificială la război şi cu ruşinea ta naturală în Africa!

Şi tu, Brazilie, „republică-soră“, glumă a lui Pedro Álvares Cabral, care nici măcar nu sosea să te descopere!

Acoperiţi-le pe toate cu un cearşaf!

Zăvorâţi-le pe toate undeva de trei ori şi aruncaţi cheia!

Unde sunt cei din vechime, forţele, oamenii, călăuzele, gardienii?

Căutaţi-i în cimitire, ajunşi acum doar nişte nume pe lespezi!

Astăzi filozofia înseamnă moartea lui Fouillée!

Astăzi arta e numai supravieţuirea lui Rodin!

Astăzi literatura e doar atunci când Barrès semnifică!

Astăzi criticii sunt nişte imbecili care nu-l consideră imbecil pe Bourget!

Astăzi politica e degenerarea adipoasă a organizaţiei incompetenţelor!

Astăzi religia este catolicismul militant al celor din tavernele credinţei, este entuziasmul de bucătărie franceză al acelor Maurras ai raţiunii-descojite, este spectaculita pragmatismelor creştine, a intuiţioniştilor catolici, a ritualurilor nirvanice, care colectează mici anunţuri pentru Dumnezeu!

Acum e războiul, jocul cu împinsul dintr-o parte şi cu trasul porţii din partea cealaltă!

Mă sufoc înconjurat de toate astea!

Lăsaţi-mă să respir!

Deschideţi larg toate ferestrele!

Deschideţi chiar mai multe ferestre decât toate ferestrele ce există în lume!

*

Nici urmă de mare idee, nici pic de acţiune completă sau vreo ambiţie imperială din partea vreunui împărat-născut!

Zero idee de structură, nici o schiţă de Edificiu, sau vreo nelinişte a cuiva Organic-Creat!

Nici cel mai infim William Pitt, nici măcar vreun Goethe de carton, nici un Napoleon de Nürnberg!

Nici urmă de curent literar care să pară a fi cel puţin umbra unui romantism în plină amiază!

Nici vorbă de fapte de arme cu cel mai vag iz de Austerlitz!

Nici gând de vreun curent politic în care să auzi zornăind vreo idee-germinală atunci când îl iei la scuturat, o, vai de voi, nişte Caius Gracchus ce sunteţi şi bateţi darabana cu degetele-n fereastră!

Mizerabilă epocă de subalterni, de indivizi aproximativi, de lachei ce aspiră, ca toţi lacheii, doar să ajungă şi ei nişte regi-lachei!

Lachei! Sunteţi incapabili de orice Aspiraţie, burghezi ai Dorinţei, calici rezemaţi la tejgheaua instinctivă. Aşa şi sunteţi, voi toţi cei ce reprezentaţi Europa, politicieni înghiontindu-vă să vă remarcaţi pretutindeni, literatori, şefi de curente europene, cu toţii reprezentaţi ceva pentru altceva în acest maelström de ceai călâu!

*

Mari-Oameni în această Lilliput-Europa, n-aveţi decât să treceţi mai departe pe sub arcadele dispreţului meu!

Treceţi, aşadar, ambiţioşi ai luxului cotidian, clienţi vânaţi de croitorii de ambe sexe, voi din categoria cărora este chiar şi plebeianul Annunzio, aristocrat drapat în pânzeturi cu fir de aur!

Treceţi şi voi, autori de curente sociale, de curente literare, de curente artistice, revers pe medalia neputinţei de a crea!

Treceţi, cu toţii, indivizi molâi ce râvniţi să deveniţi doar un ism derivat dintr-un ism oarecare!

Treceţi, radicali ai Puţinului, inculţi ai lui Înainteee, care la baza îndrăznelii voastre aţi aşezat numai ignoranţa şi susţinerea neputincioasă a neoteoriilor!

Luaţi seama, uriaşi de furnicare ce sunteţi, îmbătaţi cu propria voastră personalitate de fii de burghezi, cu mania voastră de a duce trai pe picior mare, cu furtişaguri de prin cămările părinteşti, cu atavismul nervilor voştri imposibil de extirpat!

Treceţi mai departe, bastarzi ce sunteţi; treceţi cu toţii, slăbănogilor, care şi de cântat cântaţi numai din slăbiciune; treceţi, ultradebililor ce nu cântaţi decât dacă sunteţi forţaţi, burghezi gură-cască hlizindu-vă dinaintea atletului de bâlci pe care aţi vrea să vi-l reprezentaţi şi în sistemul febrilei voastre indecizii!

Treceţi, gunoaie epileptoide fără pic de grandoare, orduri-histerie ale spectacolelor, senilitate socială a conceptului individual de tinereţe!

Ştergeţi-o din faţa mea, mucegai al Noutăţii, marfă avariată încă din vremea când se afla în creierul de la origini!

Ţineţi-vă departe de Dispreţul meu, cârmit spre dreapta, voi creatori de „sisteme filozofice“, voi alde Boutroux, Bergson sau Eucken, ospicii pentru religioşi incurabili, pragmaticieni ai jurnalismului metafizic, lazzaroni[6] de proiecţii grandioase!

Plecaţi şi să nu vă mai întoarceţi, burghezi ai Europei-Totale, nişte paria cu visuri de grandoare, voi provinciali de Paris!

Plecaţi, decigrame ale Ambiţiei, măreţi cum sunteţi numai într-o epocă ce măsoară grandoarea în centimiligrame!

Duce-ţi-vă, voi cei provizorii, cei care sunteţi cotidieni, artişti şi politicieni lightning-lunch[7], servi aplecaţi asupra Momentului, valeţi umili ai Ocaziei!

Căraţi-vă, „sensibilităţi delicate“; vă lipseşte pur şi simplu coloana vertebrală! Plecaţi şi voi, conceptori de conferinţe şi de taifasuri, grămezi de cărămizi cu pretenţii de-a fi o casă!

Afară, cerebrali de mahala, indivizi intensivi de la colţul străzii!

Lux inutil, plecaţi, deşartă grandoare la îndemâna oricui, triumfătoare megalomanie de săteni din această Europă-Sat! Voi care faceţi confuzia între uman şi popular, între aristocrat şi *fidalgo*[8]. Voi care confundaţi totul, care găsiţi totdeauna ceva de spus când nu vă gândiţi la nimic. Plecaţi, incompleţilor, talaş ce sunteţi, pocnitori!

Plecaţi, aşadar, pretendenţi la resturi de coroane, lorzi de rumeguş, seniori feudali ai Castelului de Carton!

Şterge-o şi tu, gălbejit romantism postum al liberalilor pretutindenari, clasicism în formol de fetus de Racine, dinamism stil Whitman ca deschiderea năvalnică a uşilor batante, cerşetori ai inspiraţiei forţate, capete în care sună golul când vă loviţi de ziduri!

Plecaţi, adepţi ai hipnotismului domestic, despoţi ai vecinei voastre de scară, locuitori de cazarmă ai Disciplinei sterile ce nu costă nimic!

Plecaţi, tradiţionalişti infatuaţi de voi înşivă, anarhişti cu adevărat sinceri, socialişti ce vă lăudaţi cu calitatea voastră de muncitori doar ca să puteţi să nu mai munciţi! Rutinieri ai revoluţiei, afară cu voi!

Afară, eugenişti, organizatorii unei vieţi de tinichea, prusaci ai biologiei aplicate, neomendelişti ai incompetenţei sociologice!

Afară şi cu voi, vegetarieni, teetotalers[9], calvinişti ai altora, kill-joys[10] ai imperialismului de surplus!

Afară, târâtori de brăcinare cu deviza „vivre sa vie“, mereu frecându-vă pe la colţul străzii,

ibsenoid Bernstein-Bataille prototip al mutălăului ce rupe lanţurile la bâlci!

Tango al negrilor, o, de-ai fi tu un menuet!

Gata, plecaţi, ştergeţi-o definitiv!

*

Dar, în sfârşit, vino la mine Dezgust al meu, freacă-te, în sfârşit, de pingelele Greţii mele, mare finală a imbecililor, conflagraţie-sarcasm, focuri ţâşnind din mici grămezi de gunoi, sinteză dinamică în etatismul înnăscut al Europei!

Caţără-te şi târăşte-te, neputinţă de a face zgomot!

Târăşte-te, baterie de tunuri ce se plânge că nu are mai multă ambiţie decât ghiulele, şi nici mai multă înteligenţă decât bombe!

Căci, iată ecuaţia-noroi a infamiei din cosmopolitismul tirurilor:

$$\frac{\text{Von Bissing}}{\text{Belgia}} = \frac{\text{Jonnart}}{\text{Grecia}}$$

Proclamaţi sus şi tare că nimeni nu se bate pentru Libertate sau pentru Drept! Cu toţii ne batem unul de teama celuilalt! Iar anvergura conducătorilor nu are cu nici un metru mai mult decât aceşti milimetri!

Gunoi bătăios-palavragiu! Jeg Joffre-Hindenburghesc! Latrină europeană a dezbinării umflate de Aceiaşi!

Cine mai crede-n ei?

Cine mai crede-n ceilalţi?

Bărbieriţi-i pe răcani[11]!

Tundeţi întreaga trupă!

Trimiteţi-i la casele lor să se apuce de curăţat cartofi simbolici!

Spălaţi această carceră de jegoşenia inconştientă!

Legaţi o locomotivă de-acest război!

Împodobiţi-i cu coliere şi mergeţi să-i arătaţi în Australia!

*

Oameni, naţiuni, planuri, totul e nul!
Fatalitate a totului din cauza tuturor!
Fatalitate a tuturor din cauza totului!
Dar completă, dar totală, dar integrală:

Căcat!

Europei îi este sete de Creaţie şi foame de Viitor!

Europa are nevoie de mari Poeţi, de mari Oameni de Stat, de mari Generali!

Are nevoie de Oameni Politici care să plănuiască în mod conştient destinele inconştiente ale Poporului!

Are nevoie de Poetul care caută cu ardoare Nemurirea, fără să-l preocupe faima – bună doar pentru actriţe sau la vândut produse farmaceutice!

Ea are nevoie de Generalul care să se bată pentru Triumful Constructiv şi nu pentru o victorie ce este doar înfrângerea altora!

Europa are nevoie de mulţi asemenea Oameni Politici, de mulţi astfel de Poeţi şi de mulţi Generali de acest soi!

Europa are nevoie de Marea Idee cu care să fie investiţi aceşti Oameni Puternici – ideea care să reprezinte Numele bogăţiei sale anonime!

Europa are nevoie de Inteligenţa Nouă care să fie Forma materiei sale haotice!

Are nevoie de o Nouă Voinţă care să-i înalţe un Edificiu adunând pietrele-hazardului din care se edifică astăzi Viaţa!

Are nevoie de o Nouă Sensibilitate care să reunească din interior egoismele ce s-au adunat în lacheii Momentului!

Europa are nevoie de Domni! Lumea are nevoie de Europa!

Europa e obosită de faptul că încă nu există! E obosită de a fi deocamdată numai propria ei

mahala! Epoca Maşinilor bâjbâie căutând sosirea Marii Umanităţi!

Europa speră să aibă măcar anumiţi Teoreticieni de-ai lui Ceea-ce-se-va-întâmpla, câţiva Cântăreţi-Clarvăzători ai Viitorului ei!

Dăruiţi-ne nişte Homeri ai Erei Maşinilor, o, voi Destine ştiinţifice! Dăruiţi-ne câţiva Miltoni ai Epocii Lucrurilor Electrice, o, voi Zei interiori ai Materiei!

Dăruiţi-ne nişte oameni Stăpâni pe ei înşişi, Puternici, Compleţi, Armonici, Subtili!

Europa vrea să devină, prin simplă desemnare geografică, o persoană civilizată!

Ceea ce astăzi ne putrezeşte Viaţa nu e decât îngrăşământ pentru viitor!

Ceea ce avem acum nu poate dura, căci nu înseamnă nimic!

Eu, cel din Rasa Navigatorilor, afirm că aşa ceva nu mai poate dura!

Eu, cel din Rasa Descoperitorilor, dispreţuiesc tot ceea ce nu echivalează cu descoperirea unei Lumi Noi!

Oare cineva de prin Europa măcar bănuieşte cam unde s-ar afla această Lume Nouă ce aşteaptă să fie descoperită?

Eu, cel puţin, sunt o mare Tânjire, pe măsura exactă a Posibilului!

Eu, cel puţin, am statura Ambiţiei Imperfecte, dar o Ambiţie pe măsura Seniorilor, nu una bună doar pentru sclavi!

Mă ridic dinaintea soarelui ce apune, iar umbra Dispreţului meu e noaptea crepusculului vostru!

Eu, cel puţin, sunt îndeajuns pentru a arăta Drumul!

Voi indica drumul!

ATENŢIE!

Proclam, înainte de toate,

Legea lui Malthus a Sensibilităţii

Stimulii sensibilităţii sporesc în progresie geometrică; sensibilitatea nu creşte decât în progresie aritmetică.

Să fie bine înţeleasă importanţa acestei legi. Sensibilitatea – luată aici în toată amploarea posibilă a termenului – este sursa oricărei creaţii în civilizaţia noastră. Însă această creaţie nu se poate realiza complet decât atunci când sensibilitatea se adaptează mediului unde ea operează; grandoarea şi forţa operei ce rezultă sunt proporţionale cu capacitatea de adaptare la sensibilitatea mediului.

Or, sensibilitatea, chiar dacă variază puţin sub influenţa mediului actual, rămâne, în linii generale, constantă şi determinată încă de la naştere în funcţie de temperamentul cu care a înzestrat-o ereditatea. În consecinţă, sensibilitatea evoluează *din generaţie în generaţie*.

Plăsmuirile civilizaţiei, care constituie „mediul“ sensibilităţii, sunt cultura, progresul ştiinţific, modificarea condiţiilor politice (această expresie trebuie înţeleasă în sensul cel mai larg); or acestea – mai cu seamă progresul ştiinţific şi cultural –, de îndată ce se pun în mişcare, nu evoluează din generaţie în generaţie, ci prin interacţiunea şi juxtapunerea operelor *individuale*; şi, chiar dacă la început evoluează lent, repede ajung la nişte dimensiuni la care, din generaţie în generaţie, aceşti noi stimuli ai sensibilităţii suportă sute de modificări, deşi sensibilitatea în sine nu a făcut decât un singur pas, pasul unei singure generaţii, căci tatăl nu îi transmite fiului decât o mică parte din aceste calităţi dobândite.

Rezultă de aici că, începând de la un anumit moment al civilizaţiei, se produce o dezadaptare a sensibilităţii la mediul constituit prin stimulii săi – într-un cuvânt, e un faliment. E ceea ce se petrece în vremea noastră, a cărei incapacitate de a crea mari valori derivă din această dezadaptare.

Dezadaptarea nu a fost mare în prima perioadă a civilizaţiei noastre, de la Renaştere la secolul al XVIII-lea, căci stimulii sensibilităţii erau atunci în mod esenţial de ordin cultural, fiindcă aceşti stimuli, prin propria lor natură, urmau o evoluţie lentă, şi nu priveau decât straturile superioare ale societăţii. Dezadaptarea s-a accentuat în cea de a doua perioadă, cea începută de Revoluţie şi prelungită până în secolul al XIX-lea, în care stimulii sunt mai cu seamă politici, creşterea lor e mult mai uşoară, după cum mult mai vastă e şi amploarea lor. Iar apoi dezadaptarea a sporit şi mai vertiginos în timpul perioadei ce se întinde de la mijlocul secolului al XIX-lea până în zilele noastre, când stimulii rezultaţi din creaţiile ştiinţifice provoacă o dezvoltare atât de intensă, încât aceasta depăşeşte progresul sensibilităţii şi, prin aplicaţiile practice ale ştiinţei, atinge întreaga societate. Ajungem astfel la enorma disproporţie pe care o cunoaştem între termenul actual de progresie geometrică în stimulii sensibilităţii şi termenul corespondent de progresie aritmetică propriu chiar sensibilităţii.

De unde şi dezadaptarea, incapacitatea creativă a epocii noastre. Dar ne aflăm dinaintea unei dileme: sau moartea civilizaţiei, sau adaptarea artificială, fiindcă e ceva natural, au falimentat în mod instinctiv.

Pentru ca o civilizaţie să nu moară, eu proclam, în al doilea rând,

Necesitatea de Adaptare artificială

Ce înseamnă adaptare artificială?

E un act de chirurgie sociologică. E o transformare violentă a sensibilităţii care o face capabilă, cel puţin pentru o anumită vreme, să însoţească sporirea stimulilor.

Sensibilitatea a atins un stadiu morbid pentru că şi-a pierdut adaptarea. Degeaba am încerca să o vindecăm. Nu există vindecări sociale. Ar trebui

mai degrabă să ne gândim să o operăm, pentru ca ea să poată supravieţui. Adică să înlocuim morbiditatea naturală a dezaprobării cu sănătatea artificială dată de intervenţia chirurgicală, indiferent de mutilarea pe care acesta o presupune.

Ce trebuie eliminat din psihismul contemporan?

În mod evident, *achiziţia* cea mai recent fixată în spirit – adică *acquis*-ul comun al spiritului de om civilizat care precedă, dar este imediat anterior, momentul întemeierii civilizaţiei noastre; iar asta din trei motive:

a) căci, fiind cea mai recentă dintre fixaţiile psihice, e cel mai puţin greu de eliminat;

b) căci, dat fiind faptul că o civilizaţie se constituie prin reacţie faţă de precedenta, tocmai principiile civilizaţiei precedente se opun mai mult actualei civilizaţii şi o împiedică şi mai mult să se adapteze la condiţiile noi apărute odată cu ea;

c) căci eliminarea celei mai recente achiziţii nu va răni sensibilitatea generală la fel de profund ca eliminarea, sau pretenţia de a elimina, oricare din cele mai profunde straturi ale psihismului.

Care e aşadar ultima *achiziţie* fixă a spiritului uman general?

Ea trebuie să includă dogmele creştinismului, fiindcă Evul Mediu, apogeul acestui sistem religios, precedă imediat şi durabil înflorirea civilizaţiei noastre, iar pe de altă parte, principiile creştine sunt în contradicţie cu certitudinile propagate de ştiinţa modernă.

Deci o adaptare artificială se va putea realiza spontan de îndată ce va avea loc eliminarea achiziţiilor fixate în spiritul uman, care sunt consecinţa emergenţei sale în sânul creştinismului.

Iată de ce proclam, în al treilea rând,

Intervenţia chirurgicală anticreştină

Ea constă, aşa cum vom vedea, în eliminarea celor trei prejudecăţi, dogme sau atitudini

inoculate de creştinism chiar în substanţa spiritului uman.

Explicaţie concretă:

1. ABOLIREA DOGMEI PERSONALITĂŢII. Adică a ideii ce pretinde că noi avem o Personalitate „distinctă“ de personalitatea celorlalţi. E o ficţiune teologică. Personalitatea fiecăruia dintre noi e alcătuită (cum o ştie psihologia modernă, mai cu seamă de când i se acordă mai multă atenţie sociologiei) prin amestecul social cu „personalităţile“ altora, prin imersiunea în fluxuri şi curente sociale, precum şi prin fixarea trăsăturilor ereditare în bună măsură rezultate din fenomene de ordin colectiv. Aşadar, în prezent, în viitor, şi de asemenea în trecut, noi suntem o parte integrantă a celorlalţi, iar ei sunt parte integrantă din noi. Pentru autosentimentul creştin, omul perfect e cel care poate spune „eu sunt eu“ la modul cel mai autentic, pentru ştiinţă, omul perfect e cel care e şi cel mai îndreptăţit să spună „eu sunt toţi ceilalţi“.

Trebuie să-i aplicăm sufletului o operaţie de aşa natură încât să-l deschidem spre conştientizarea faptului că se întrepătrunde cu alte suflete, până obţinem astfel o schiţă concretă a Omului Complet, Omul-Sinteză a Umanităţii.

Rezultatele acestei operaţii:

a) *În politică*: Abolirea totală a conceptului de democraţie, cel rezultat din Revoluţia Franceză, potrivit căruia doi oameni aleargă mai repede decât unul singur, care e fals, fiindcă numai *un om care valorează cât doi aleargă mai repede decât unul singur*. *Unu* plus *unu* nu fac mai mult decât *unu*, atâta vreme cât *unu* şi *unu* nu pot constitui acel *Unu* care se numeşte *Doi*. Aşadar, trebuie înlocuită Democraţia cu Dictatura Completului şi a Omului care, prin el însuşi, ar cumula cel mai mare număr de Alţii; deci omul care ar fi el însuşi Majoritatea. Iată cum apare Marele Sens al Democraţiei,

complet diferit de sensul actualului care, de altfel, nici nu a existat vreodată.

b) *În artă*: Abolirea totală a ideii potrivit căreia fiecare individ are dreptul sau datoria de a exprima ceea ce el simte. În artă, are dreptul sau datoria de a exprima ceea ce simte numai individul care simte pentru mai mulţi. A nu se confunda cu „expresia Epocii“, căutată doar de indivizii care nici nu ştiu să simtă pentru ei înşişi. Noi avem nevoie de acel artist capabil să simtă pentru un anumit număr de Alţii, cu toţii diferiţi unii de ceilalţi, unii dintre ei aparţinând trecutului, alţii prezentului, alţii viitorului. Artistul a cărui artă să fie o Sinteză-Sumă, şi nu o Sinteză-Substracţie din ceilalţi aflaţi în el însuşi, cum se petrec lucrurile în arta contemporanilor noştri.

c) *În filozofie*: Abolirea conceptului de adevăr absolut. Crearea unei Super-Filozofii. Filozoful ar fi în acest fel interpretul subiectivităţilor încrucişate, iar cel mai mare filozof ar fi cea care ar reuşi să concentreze în el cel mai mare număr de filozofii spontane, străine de el. Cum totul e subiectiv, fiecare opinie este adevărată pentru fiecare om: iar cel mai mare adevăr ar fi, în acest caz, Suma-sintezei-interioare din cel mai mare număr de asemenea opinii adevărate care se contrazic una pe cealaltă.

2. ABOLIREA PREJUDECĂŢII DE INDIVIDUALITATE. Iată altă ficţiune teologică – care pretinde că sufletul oricărui individ este unic si indivizibil. Ştiinţa ne învaţă, dimpotrivă, că fiecare dintre noi este un ansamblu de pshihisme subsidiare, o sinteză grosolană de suflete celulare. Pentru autosentimentul creştin, omul este perfect atunci când este complet coerent cu el însuşi; pentru omul de ştiinţă, omul este perfect atunci când este complet incoerent cu el însuşi.

Concluzii:

a) *În politică*: Abolirea oricărei convingeri care durează mai mult decât o simplă stare sufletească, dispariţia totală a oricărei convingeri fixe în opinii şi în modul de a vedea lucrurile, dispariţia, aşadar, a tuturor instituţiilor care se sprijină pe faptul că anumite „opinii publice“ ar putea să dureze mai mult de o jumătate de oră. Soluţionarea unei probleme într-un anumit moment istoric dat va rezulta prin coordonarea dictatorială (*vezi paragraful precedent*) a impulsiunilor imediate din componentele umane ale acestei probleme, ceea ce, în mod evident, rămâne un lucru pur subiectiv. Totala abolire a trecutului şi a viitorului ca elemente ce pot fi luate în seamă, sau pe care se poate conta, în luarea de soluţii politice. Totala ruptură a tuturor continuităţilor.

b) *În artă*: Abolirea dogmei de individualitate artistică. Cel mai mare artist va fi cel care se va defini mai puţin, care va scrie în cele mai multe genuri cu cele mai multe contradicţii şi deosebiri posibile. Nici un artist nu va trebui să aibă o singură personalitate. Va trebui să posede numeroase personalităţi, fiecare dintre ele definită prin unirea concretă a unor stări sufleteşti asemănătoare, ca să risipească astfel ficţiunea grosolană ce pretinde că el ar fi unul şi indivizibil.

c) *În filozofie*: Abolirea totală a Adevărului văzut ca un concept filozofic, chiar relativ sau subiectiv. Reducerea filozofiei la statutul de artă de a avea teorii interesante despre „Univers“. Cel mai mare filozof va fi acel artist al gândirii, sau chiar al „artei abstracte“ (viitorul nume al filozofiei), care va coordona cele mai multe teorii despre „Existenţă“, fără să existe între ele vreo relaţie.

3. ABOLIREA DOGMEI DE OBIECTIVISM PERSONAL. Obiectivitatea este o medie grosolană între mai multe subiectivităţi parţiale. Dacă, de exemplu, o societate se compune din cinci oameni, a, b, c, d şi e, „adevărul“ sau

„obiectivitatea“ acestei societăţi va fi reprezentată astfel:

$$\frac{a+b+c+d+e}{5}$$

Pe viitor fiecare individ va trebui să încerce să realizeze în el însuşi această medie. Tendinţă, aşadar, ca fiecare individ, sau cel puţin fiecare individ superior, să devină armonia dintre subiectivităţile celorlalţi (din care face parte şi propria lui subiectivitate), pentru ca astfel să se apropie cât mai mult posibil de acel Adevăr-Infinit, spre care tinde la modul ideal seria numerică a adevărurilor parţiale.

Concluzii:

a) *În politică*: Dominaţia exclusivă a individului sau a indivizilor care vor fi cei mai abili Realizatori ai Mediilor, dispariţia totală a ideii ce pretinde că îi este permis oricărui individ să aibă opinii politice (sau opinii pe oricare alt subiect), căci va fi îndreptăţit să aibă opinii numai cel capabil să realizeze Media.

b) *În arte*: Abolirea conceptului de Expresie, care să fie înlocuit cu cel de Inter-Expresie. Numai cel pe deplin conştient că nu exprimă opinia nimănui (deci cel care realizează Media) poate fi important.

c) *În filozofie*: Înlocuirea conceptului de filozofie cu cel de Ştiinţă, dat fiind faptul că Ştiinţa este Media concretă a opiniilor filozofice prin însuşi „caracterul obiectiv“ al său, adică prin felul în care se adaptează la „universul exterior“, care este Media subiectivităţilor. Aşadar, dispariţia Filozofiei în profitul Ştiinţei.

Concluzii finale şi sintetice:

a) *În politică*: Monarhie ştiinţifică, antitradiţionalistă şi antiereditară, absolut spontană din pricina apariţiei totdeauna imprevizibilă a Regelui-Medie. Iar poporului să-i fie rezervat rolul

său naturalmente ştiinţific, cel de simplu fixator al impulsiunilor de moment.

b) *În artă*: Înlocuirea celor treizeci sau patruzeci de poeţi care exprimă o epocă prin (de ex.) doi poeţi, fiecare din ei având cincisprezece sau douăzeci de personalităţi, fiecare în parte fiind o Medie între diferitele curente sociale ale momentului.

c) *În filozofie*: Integrarea filozofiei în artă şi în ştiinţă; dispariţia, în consecinţă, a filozofiei ca metafizică-ştiinţă. Dispariţia tutoror formelor de sentiment religios (de la creştinism până la umanitarismul revoluţionar), fiindcă ele nu reprezintă nici un fel de Medie.

*

Dar ce Metodă, ce formă va adopta operaţia colectivă menită să producă, la oamenii viitorului, asemenea rezultate? Aşadar, care este Metoda operaţiei iniţiale?

Această Metodă va fi cunoscută numai de generaţia după care urlu eu de îmi sparg plămânii şi de dragul căreia Europa în rut se freacă de toţi pereţii!

De mi-ar fi mie cunoscută acea Metodă, aş deveni eu însumi toată acea generaţie!

Dar eu abia dacă bâjbâi spre acel Drum; habar n-am încotro duce el.

Oricum ar fi, proclam necesitatea apariţiei acelei Umanităţi a Inginerilor!

Ba mai mult: *garantez în absolut venirea acelei Umanităţi a Inginerilor!*

Proclam, într-un viitor foarte apropiat, fabricarea cu metode ştiinţifice a Supraoamenilor!

Proclam sosirea unei Umanităţi matematice şi perfecte!

Proclam cu ţipete enorme această Sosire!

Proclam cu ţipete enorme Opera ei!

O proclam, pe Ea şi nimic altceva, cu enorme ţipete!

Şi mai proclam: În primul rând:

Supraomul va fi nu Cel Mai Puternic,
ci doar Cel mai Complet!

Şi proclam de asemenea: În al doilea rând:

Supraomul va fi nu Cel mai Dur,
ci doar Cel mai Complex!

Şi mai proclam: În al treilea rând:

Supraomul va fi nu Cel mai Liber,
ci doar Cel mai Armonios!

Le proclam pe toate acestea cât se poate de tare, apoteotic, pe linia unde fluviul Tage întâlneşte oceanul, întors cu spatele la Europa, cu braţele înălţate spre ceruri, scrutând intens Atlanticul şi salutând abstract Infinitul!

Text publicat
în revista *Portugal Futurista*, nr. 1, 1917

Note

1 Aluzie la cele două războaie ale burilor, din 1880 -1881 şi, respectiv, 1899-1902, pierdute de trupele britanice în Africa de Sud.

2 Popular ministru de război britanic mort într-un naufragiu în 1916, despre care s-a bănuit că fusese un asasinat politic.

3 „E lung, lung drumul spre Tipperary, dar şi mai lung până la Berlin, doar că mai frumos“; Pessoa deturnează faimosul fost refren de music-hall pe care mărşăluiseră acei *rangers* britanici în august 1914 la trecerea prin Boulogne-sur-Mer, adăugându-i o referinţă de la sfârşitul conflictului militar franco-german.

4 Solniţă, în sp., în orig.

5 În numeroase ţări de limbă portugheză sau spaniolă un centavo reprezenta o sutime din moneda principală; aici, în sens peiorativ, mărunţiş.

6 Termen complex, aici în sensul de cerşetor.

7 Prânz uşor, în engl., în orig.

8 Ca şi în spaniolă, noţiunea iniţială de „nobil“ a dobândit , cu timpul, o uşoară tentă plebeiană. Aici în sensul de mic moşier.

9 Abstinenţi, antialcoolici, în engl., în orig.

10 Aici în sensul restrâns de mizantropi, cei care strică buna dispoziţie a altora.

11 Pessoa utilizează termenul francez *poilus*, care îi desemna deja pe veteranii din Primul Război Mondial.

MANIFESTE ALE SENZAŢIONISMULUI

Prolegomene

La început de tot, în Grecia – iar după aceea la Roma, această Americă a Greciei – domnea Obiectul, Lucrul, Definitul. Pe de o parte exista Lucrul, pe de altă parte, simultan, exista Senzaţia, senzaţia imediată şi trăită. Arta era pe atunci obiectivă; obiectul era reprezentat în toată perfecţiunea şi claritatea realizării sale. Iar cum spiritul întotdeauna concepe subiectul după imaginea obiectului, senzaţia era pe atunci concepută (atunci când senzaţia devenea senzaţie a senzaţiei, introspectivă, autoanalitică) la fel ca lucrurile concrete, definite şi distincte unele de altele. Nici sufletul poetic grec şi nici sufletul poetic roman nu admiteau aşadar nimic vag, nici o indecizie, nici o penumbră. Totul era bine şi clar detaliat.

Atât la greci, cât şi la romani, pe toată perioada „antichităţii clasice“, senzaţia realităţii era directă, imediată. Între senzaţie şi obiect – fie că era vorba de un obiect exterior sau de un sentiment – nu se interpunea nici un fel de reflexie, nici un element străin chiar actului de a simţi. Iată de ce facultatea atenţiei era pe atunci dusă la perfecţiune; atenţia nu se fixa decât pe un singur obiect o dată şi îl deosebea cu precizie de celelalte ca să îl poată memoriza. Atunci când era întoarsă spre interior, […] ea putea sesiza toate detaliile vieţii spirituale şi le putea conferi o viaţă concretă prin calităţile ei de echilibru şi spirit de observaţie.

În urma acestei îndelungate boli a spiritului, căreia îi spunem creştinism, când spiritul şi-a desăvârşit propria lui corupere, claritatea senzaţiilor s-a estompat. Idei cum sunt cea de Dumnezeu, spirit sau viaţă de apoi au adus în gândire descompunerea Realităţii aşa cum era ea percepută de greci. Între senzaţie şi obiectul ei –

fie că era vorba de un obiect extern, fie de un sentiment – s-a interpus un întreg univers de noţiuni spirituale care, până la urmă, a perturbat adevărata viziune despre lucruri. Grecii vedeau în zeii Olimpului doar nişte simple prelungiri ale umanităţii; pentru ei, zeii erau nişte semeni ai oamenilor, fiinţe concepute, *sub specie humanitatis*, la o dimensiune mult mai mare, mai puternici, mai liberi, şi care li se opuneau firesc, aşa cum cel „superior“ i se opune celui „inferior“. Nici măcar noţiunea lor de imortalitate nu era ceva ne-uman, ei îşi traversau eternitatea după modelul uman, pe parcursul unei durate eterne.

(Conceptul nietzschean al supraomului este unul păgân… Însă anti-intelectualismul său nu are nimic în comun [cu cultura clasică].)

Dar în ceea ce priveşte noţiunile creştine, ele erau de o cu totul altă natură. Invizibilul, ultraumanul, divinul, cât de grosolan erau ele concepute, se opuneau de acum înainte Realităţii Exterioare. Odată cu ivirea acestui spirit, devenise imposibil să mai ai o justă percepţie a lucrurilor, chiar dacă te străduiai din toate puterile. Ideea ce pretindea că sufletul era ceva diferit de trup şi superior lui începea să diminueze importanţa lucrurilor în spirit. Ideea de Dumnezeu înlocuia încetul cu încetul conceptul de lucruri luate în ansamblu, adică ceea ce se numea Natură. Iar, până la urmă, ideea de supranatural încuraja neîncrederea faţă de utilitate, deci faţă de stabilitatea concretului. Noua noţiune de miracol sugera o atitudine de dispreţ, dacă nu chiar de indiferenţă, faţă de existenţa eventuală a legilor naturale. Toate acestea au provocat o cădere a atenţiei, o tulburare a viziunii şi o neînţelegere instinctivă a faptelor la a căror origine se afla tocmai decăderea voinţei, tulburarea viziunii şi aceeaşi neînţelegere instinctivă a lucrurilor comune grecilor şi romanilor din perioada decadenţei, din pricina faptului că aceste fenomene

de degenerescenţă psihică erau naturale la decadenţi, ca şi la invadatorii barbari, dar la aceştia din urmă ele rezultau chiar din barbaria şi ignoranţa lor. Cum putea oare religia unei lumi astfel constituite să reflecte o sănătate a spiritului, o atenţie vie şi precisă, sentimente clare, aproape logice şi, în consecinţă, o voinţă care să fie pe cât posibil fermă şi să creadă în ea însăşi? Iar amestecul de rase a sporit şi mai mult corupţia stării de spirit caracteristice oamenilor din acea epocă. În aceste condiţii, era firesc să triumfe religia cel mai bine adaptată la o astfel de lume, atât la nivel social cât şi în planul ideilor. Creştinismul întrunea asemenea condiţii. Confuz şi sentimental prin natura lui, el corespundea exact mentalităţii create de decadenţă; monoteismul său avea un aspect imperial ce se armoniza perfect cu spiritul născut la umbra Imperiului Roman […] cu prestigiul îndepărtat al împăratului.

[…] au existat chiar şi momente de erezie pentru ca, până la urmă, creştinismul să reuşească să-şi impună dominaţia, transformându-se, adaptându-se. Atunci Evul Mediu şi-a atins apogeul său unificator.

Ce modificări pot fi observate în concepţia despre natură, în comparaţie cu anticii, pe care au avut-o marii poeţi ai Renaşterii, de la […] Dante la Petrarca ?

Aceşti poeţi nu cântă lucrurile decât la modul indirect, lucrurile văzute prin intermediul emoţiei. Sigur că ei le văd destul de distinct, dar aceste lucruri le apar 1) însoţite de o emoţie care le acoperă şi 2) puse în legătură unele cu altele de sentimentul fraternităţii lor întru Dumnezeu, fiindcă toate sunt creaţia lui Dumnezeu (Sfântul Francisc din Assisi).

Cum însăşi noţiunea de exterioritate desemna o creaţie a lui Dumnezeu, ceva inferior sufletului, ceva temporal, trecător, noţiunea (viziunea) de

obiect extern evoca în mod spontan, împreună cu această viziune, o emoţie care o deforma.

Senzaţia e un fenomen cât se poate de exterior, dar în mod simultan acest sentiment (sau senzaţie) extern lumii fizice este mereu însoţit de o conştiinţă oarbă a interiorului, din lumea fizică.

Rezultă de aici două consecinţe. În primul rând arta greacă, care se întemeiază în întregime pe luciditatea atenţiei, poate fi considerată o artă 1) a echilibrului, căci identifică infinitul la exterior, 2) a armoniei, fiindcă e produsă de oameni cu o voinţă bine educată, şi 3) a fastului [?], deci a acţiunii umane. Manifestare prin excelenţă a oamenilor cu atenţie clară şi lucidă. În al doilea rând, arta Renaşterii, după ce au intervenit schimbările despre care am vorbit, poate fi considerată ca o artă 1) a faptului fizic-psihic – Shakespeare […]

Arta Renaşterii poate fi numită arta fizicului şi a psihicului; atenţia se scindează în două, dar senzaţia fizică e totdeauna însoţită de percepţia psihică. *Însă cu toate acestea ele nu se confundă: ele coexistă*. Luciditatea perfectă şi claritatea absolută dispar. În fond, atitudinea este aceeaşi ca pe vremea anticilor; *numai obiectul atenţiei se modifică, atenţia nu mai este îndreptată spre un obiect exterior sau interior, ci doar asupra senzaţiei*.

Să mă explic: omul Renaşterii vede lucrurile şi vede sufletele la fel ca grecii; dar în vreme ce grecul vedea mai întâi lucrurile şi doar după aceea sufletele, iar astfel concepţia sa primordială asupra realităţii era materială şi exterioară, omul Renaşterii vedea mai întâi sufletele şi abia după aceea lucrurile, aşa că imaginea pe care o avea despre lucruri era intermediată de noţiunea sufletului. Or această noţiune, foarte aproape de noţiunea antică, era încă destul de clară şi păstra urmele originii sale, ea însăşi derivată din noţiunea generală pe care o aveau anticii despre lucruri.

Deci lucrurile nu sufereau decât o uşoară deformare, întrucât conceptul de suflet nu era nici el decât uşor deformat. Dar modificarea capitală se produsese: sufletul devenise centrul atenţiei.

Senzaţionism şi intersecţionism

I

Nimic nu există, nu există nici o realitate, în afara senzaţiilor. Ideile sunt senzaţii, senzaţiile sunt lucruri ce nu se află în spaţiu, iar uneori nu se află nici în timp.

Logica, adică locul ideilor, este un spaţiu de o altă natură.

Visurile sunt senzaţii pe două dimensiuni. Ideile sunt senzaţii pe o singură dimensiune. O linie este o idee.

Fiecare dimensiune (a unui lucru solid) este ea însăşi un corp solid delimitat de planuri care constituie tot atâtea *imagini interioare* (de o natură ce seamănă cu visurile, căci e bidimensională), delimitate la rândul lor de linii (care sunt idei şi nu au decât o singură dimensiune). *Senzaţionismul, conştient de această realitate reală, pretinde că realizează în artă o descompunere a realităţii în elementele ei geometrice psihice*.

Scopul artei este pur şi simplu acela de a spori autoconştiinţa omului. Valoarea ei se măsoară în funcţie de felul în care se realizează acceptarea ei generală (sau semigenerală), mai devreme sau mai târziu, în societate, ea fiind dovada că arta tinde realmente să sporească autoconştiinţa oamenilor.

Cu cât analizăm şi descompunem mai mult senzaţiile în diferitele lor componente psihice, cu atât sporeşte autoconştiinţa. Deci datoria artei este aceea de a te face mai conştient. În timpul perioadei clasice, arta a dezvoltat conştiinţa senzaţiei tridimensionale – deci ea s-a consacrat viziunii clare şi perfecte despre realitate concepută ca un corp solid. De unde şi uimirea noastră în faţa

spiritului grecilor care introduceau până şi în abstracţiunile cele mai abstracte concepte precum sfera; de exemplu Parmenide, cel care în concepţia lui idealistă despre un univers abstract în mod suprem nu ezita totuşi să-l descrie ca pe o sferă.

Până la această oră arta postcreştină s-a străduit în permanenţă să creeze o artă bidimensională.

Aşa ceva poate părea reductiv, ceea ce şi este, într-o anumită măsură.

Cubismul, futurismul şi şcolile cu care se înrudesc ele sunt tot atâtea aplicaţii eronate ale unor intuiţii esenţialmente juste. Dar ele comit greşeala de a încerca să rezolve problemele a căror existenţă o bănuiesc într-o perspectivă artistică tridimensională: eroarea lor fundamentală este aceea de a le atribui senzaţiilor o realitate exterioară, pe care ele o posedă efectiv, dar nu în sensul înţeles de futurişti şi de ceilalţi. Futuriştii sunt un contrasens, oarecum ca grecii care ar încerca să fie moderni şi analitici.

II

Cum ar trebui să procedăm ca să realizăm senzaţionismul?

Există mai multe procedee – iar cel puţin trei dintre ele sunt clar definite:

1. Intersecţionismul: senzaţionismul ce devine conştient de faptul că orice senzaţie este în realitate un amestec de mai multe senzaţii.

2. (…)

3. (…)

Cum se realizează senzaţionismul prin fiecare dintre aceste procedee?

Intersecţionismul s-a străduit să realizeze deformarea fiecărei senzaţii tridimensionale deformând planurile care o delimitează. Un cub are şase feţe: din punct de vedere senzaţionist aceste feţe reprezintă: senzaţia obiectului extern perceput ca obiect; senzaţia obiectului extern perceput ca senzaţie; ideile obiective asociate cu

această senzaţie – adică „starea de spirit“ în care e perceput obiectul în cutare sau cutare moment; temperamentul şi atitudinea morală fundamental individuale faţă de observator; iar la sfârşit, conştiinţa abstractă îndărătul acestui temperament individual.

Senzaţionismul

A simţi înseamnă a crea.

A simţi înseamnă a gândi fără idei: iată de ce a simţi înseamnă a înţelege, dat fiind faptul că Universul nu are idei.

— Dar ce este a simţi?

A avea opinii nu este a simţi.

Toate opiniile noastre le aparţin celorlalţi.

A gândi înseamnă a dori să le transmiţi celorlalţi ceea ce crezi că este simţit de tine.

Numai ceva ce este gândit poate fi comunicat celorlalţi. Ceea ce e simţit nu poate fi comunicat. Nu poţi să comunici decât *valoarea* a ceea ce simţi. Nu pentru că cititorul împărtăşeşte cu tine o grijă comună. E destul doar s-o simtă în acelaşi fel.

Sentimentul deschide aceleaşi porţi de la închisoarea îndărătul cărora gândirea închide sufletul.

Luciditatea nu trebuie să treacă dincolo de pragul sufletului. Chiar şi în anticamera sentimentului ţi-e interzis să fii explicit.

A simţi înseamnă a înţelege. A gândi înseamnă a comite greşeli. A înţelege ceea ce gândeşte o altă persoană nu înseamnă deloc că te-ai afla cu ea în deplină concordie. A înţelege ceea ce simte o altă persoană înseamnă a fi acea persoană. A fi o altă persoană este de o mare utilitate metafizică. Dumnezeu este toată lumea.

A vedea, a auzi, a simţi, a gusta, a palpa, iată singurele porunci din legea lui Dumnezeu. Simţurile sunt divine, căci sunt relaţia noastră cu Universul şi relaţia noastră cu Universul Dumnezeu.

[…]

A acţiona înseamnă a nu crede. A gândi, înseamnă a fi în eroare. Numai faptul de a simţi este credinţă şi adevăr. Nimic nu există în afara senzaţiilor noastre. Iată de ce a acţiona înseamnă a ne trăda gândirea.

[…]

Nu există alt criteriu al adevărului decât cel de a nu coincide cu tine însuţi. Universul nu coincide cu el însuşi, fiind ceva ce trece. Viaţa nu coincide cu ea însăşi, fiindcă moare. Paradoxul este formula tipică a Naturii. Iată de ce orice adevăr are o formă paradoxală.

[…] A afirma înseamnă a greşi uşa.

A gândi înseamnă a limita. A raţiona înseamnă a exclude. De multă vreme se consideră că e bine dacă gândeşti, fiindcă de multă vreme e bine să te limitezi şi să excluzi.

[…]

Tu trebuie să te substitui mereu ţie însuţi. Tu nu eşti niciodată suficient pentru tine însuţi. Lasă-te totdeauna surprins de tine însuţi. Întâmplă-te tu ţie însuţi.

Şi fie ca senzaţiile tale să rămână doar nişte pure întâmplări, iar aventurile să ţi se întâmple. Tu trebuie să fii un univers lipsit de legi pentru a reuşi să fii superior.

Iată care sunt principiile esenţiale ale senzaţionismului. […]

Alcătuieşte din sufletul tău o metafizică, o etică şi o estetică. Substitui-te fără ruşine lui Dumnezeu. E singura atitudine cu adevărat religioasă. (Dumnezeu e pretutindeni, nu şi în el însuşi.)

Fă din sufletul tău o religie atee; iar din senzaţiile tale, un rit şi un cult. […]

Principiile senzaţionismului

1. Orice obiect este una dintre senzaţiile noastre.

2. Arta nu este decât transformarea unei senzaţii în obiect.

3. Aşadar, orice artă este doar transformarea unei senzaţii în altă senzaţie.

* * *

1. Baza tuturor artelor e senzaţia.

2. Ca să poţi trece de la simpla emoţie lipsită de sens la emoţia artistică, sau susceptibilă de a deveni artistică, această senzaţie trebuie să fie intelectualizată. Orice senzaţie intelectualizată urmează două procese succesive: mai întâi, conştientizarea acestei senzaţii, precum şi faptul că existenţa unei senzaţii o transformă deja într-o senzaţie de o natură diferită; iar în al doilea rând, o conştientizare a acestei conştienţe, adică: după ce o senzaţie a fost concepută ca atare – ceea ce dă emoţia artistică – urmează că această senzaţie e concepută ca intelectualizată, ceea ce face ca ea să poată fi exprimată. Aşadar, noi avem:

a) senzaţia, ca atare;

b) conştienţa acestei senzaţii, cea care îi conferă o valoare, iar în consecinţă, avem o identitate estetică;

c) conştienţa acestei conştientizări a senzaţiei, de unde rezultă o intelectualizare a intelectualizării, altfel spus, puterea exprimării.

3. Orice senzaţie e complexă, adică orice senzaţie e compusă din mai multe elemente simple ce dau impresia că o constituie. Ea e alcătuită din următoarele elemente: a) senzaţia obiectului simţit; b) aducerea aminte de obiecte asemănătoare sau de alte feluri care, invariabil şi spontan, se alătură acestei senzaţii; c) vaga senzaţie a stării sufleteşti în care e încercată această senzaţie; senzaţia primitivă a personalităţii persoanei care o încearcă. Până şi cea mai simplă din senzaţii include, chiar dacă nu pare, toate aceste elemente.

4. Dar atunci când senzaţia trece în etapa intelectualizării, se produce o descompunere. Într-adevăr: ce e o senzaţie intelectualizată? Din trei lucruri, unul: a) o senzaţie descompusă prin

analiză instinctivă sau dirijată, din elementele care o compun; b) o senzaţie căreia i se adaugă în mod conştient orice alt element ce nici măcar nu există separat de ea; c) o senzaţie pe care o falsificăm cu bună ştiinţă spre a obţine un efect determinat, care nu există în ea de la bun început. Iată cele trei posibilităţi de intelectualizare a senzaţiei.

* * *

Senzaţionismul afirmă, întâi de toate, principiul că senzaţia e primordială: că senzaţia este pentru noi singura realitate.

De aici începând, senzaţionismul remarcă cele două tipuri de senzaţii pe care le putem avea: senzaţiile venite în aparenţă din exterior, şi senzaţiiile venite în aparenţă din interior. Iar el constată că există şi un al treilea tip de senzaţie ce rezultă din activitatea mentală: senzaţia abstractului.

La întrebarea care este scopul artei, senzaţionismul răspunde că el nu poate fi organizarea senzaţiilor din exterior, fiindcă acest lucru ţine de domeniul ştiinţei; nu poate fi nici organizarea senzaţiilor venite din interior, căci acesta e scopul filozofiei; în consecinţă, trebuie să fie vorba de organizarea senzaţiilor din domeniul abstractului. Arta este o tentativă de a crea o realitate în întregime diferită de realitatea pe care o sugerează senzaţiile în aparenţă venite din exterior sau în aparenţă venite din interior.

Dar arta trebuie să asculte de condiţiile Realităţii (adică trebuie să producă lucruri care să aibă, pe cât posibil, un aspect concret, dat fiind faptul că arta, creaţie fiind, trebuie să încerce să producă, pe cât e posibil, o impresie asemănătoare celei produse de lucrurile exterioare). Iar arta trebuie, de asemenea, să respecte condiţiile Emoţiei, căci trebuie să lase impresia pe care o produc sentimentele exclusiv interioare, deci să emoţioneze, fără să îndemne la acţiune: e vorba de

sentimente visate, adică sentimentele interioare în stadiul lor cel mai pur.

Aşadar arta, întrucât trebuie să întrunească cele trei calităţi de Abstract, de Realitate şi de Emoţie, nu poate evita să ia cunoştinţă de sine însăşi ca fiind concretizarea abstractă a emoţiei (concretizarea emoţională a abstracţiunii).

În acest fel, arta are ca obiect nu realitatea (de altfel, nici nu există realitate, există cel mult senzaţii coordonate în mod artificial), şi nici emoţia (căci, la drept vorbind, nici nu putem vorbi de emoţie, putem vorbi cel mult de senzaţia de emoţie), ci abstractul. Nu abstracţia pură, cea care dă naştere metafizicii, ci abstracţia creatoare, abstracţia mişcării. În vreme ce filozofia rămâne statică, arta e dinamică; iar aceasta este chiar singura diferenţă dintre artă şi filozofie.

Prin concretizarea abstractă a emoţiei înţeleg faptul că emoţia, având consistenţă, trebuie să fie dată ca realitate, nu ca realitate concretă, ci realitate abstractă. Iată de ce nu consider că ar fi artă nici pictura, nici sculptura, nici arhitectura, care pretind că ele ar concretiza emoţia în domeniul concretului. Nu există decât trei arte: metafizica (când este o artă), literatura şi muzica. Şi s-ar putea ca muzica…

Poeţii senzaţionişti

Dacă evaluarea mişcărilor literare s-ar face în funcţie de ceea ce aduc ele nou, nu încape îndoială că mişcarea senzaţionistă portugheză este, în zilele noastre, cea mai importantă. Pe cât de mică în numărul membrilor ei, pe atât de mare în frumuseţe şi viaţă este această mişcare. Se compune din trei poeţi plus un precursor inconştient. Césario Verde[12] a schiţat-o fără să-şi dea seama. Mişcarea a fost întemeiată de Alberto Caeiro, gloriosul maestru. […] În mod cât se poate de logic doctorul Ricardo Reis a făcut-o

neoclasică. După care mişcarea a fost modernizată, dusă la paroxism – deşi rămânând, e adevărat, blamată şi devalorizată – de acest straniu şi intens poet care este Álvaro de Campos. Cei patru, adică aceste trei nume, sunt toată mişcarea. Dar sunt trei nume care valorează cât o întreagă epocă literară.

Fiecare în parte dintre cei trei realizează ceva care, din toate timpurile, era căutat în exterior, dar degeaba. Caeiro a creat, o dată pentru totdeauna, poezia Naturii, unica poezie a Naturii. Ricardo Reis a găsit în sfârşit formula neoclasică. Álvaro de Campos a găsit ceea ce toţi paroxiştii şi diverşii modernişti se străduiesc, de ani de zile, să realizeze. În felul lor, fiecare dintre aceşti poeţi este poetul suprem.

Simţurile

1.Toate cunoştinţele vin din simţuri sau prin simţuri; dar noi nu ştim câte simţuri există. Numim simţuri acele dispozitive ale spiritului prin care acesta ia cunoştinţă (recepţionează impresia că ceva există, şi că acel ceva prezintă un aspect determinat).

2. Raţiunea sau intelectul nu receptează şi nici nu creează; ea nu face decât să compare şi, comparând, rectifică şi elaborează datele pe care i le furnizează simţurile. În consecinţă, raţiunea este neputincioasă dacă e să hotărască un anumit adevăr, iată din ce pricină ea nu poate determina nici un fapt, ci poate doar să-l compare cu altele.

3. Datele unui simţ nu pot fi furnizate altcuiva care nu posedă acel simţ decât prin analogie de date. Această operaţie analogică se numeşte simbol; şi, atunci când simbolul merge dinspre un simţ considerat superior spre un simţ considerat inferior, aşa ceva se numeşte revelaţie.

Faptul că o problemă există nu presupune neapărat că ar exista o soluţie pentru acea problemă. Faptul că există ceva rău nu spune că

acel rău poate să şi dispară. Nu există soluţie satisfăcătoare pentru nici o problemă socială.

* * *

1. Totul este senzaţie.

2. Senzaţia se alcătuieşte din *obiectul* simţit şi din senzaţia propriu-zisă.

3. În faţa acestui fenomen fundamental al vieţii psihice, umanitatea are trei atitudini: ştiinţa, filozofia (metafizica) şi arta.

4. Ştiinţa separă senzaţia de obiect, ea se ocupă fie de obiect independent de ceea ce îi datorează senzaţia – ştiinţele fizice, naturale (…) –, fie de senzaţie independent de obiect (psihologie).

5. Filozofia face apropierea dintre senzaţie şi obiect, încearcă să afle care sunt relaţiile lor intime.

* * *

Aşa cum sunt cuburile sunt şi lucrurile; avem despre ele o senzaţie în patru planuri. Putem spune că fiecare senzaţie este cubică fiindcă alcătuieşte o tripletă: lucrul în sine (oricare ar fi el), percepţia noastră individuală şi percepţia noastră extra-individuală, adică fixată individual prin ereditate, fixată social *prin esenţă*, căci e o componentă umană. Dacă vorbim din punct de vedere metafizic, acest din urmă fel de percepţie e comun tuturor fiinţelor existente, tuturor celor care sunt un univers din tot ceea ce este univers. S-ar putea ca elementul ereditar să facă parte din *individual*.

* * *

1. Nu cunoaştem decât senzaţiile noastre. Universul nu este, în consecinţă, decât unul dintre propriile noastre concepte.

2. Cu toate acestea, universul, spre deosebire de – şi în contrast cu – fantasmele şi visele noastre, face dovada, atunci când îl privim de aproape, că

el posedă o ordine, reglat fiind după reguli care nu admit excepţii şi cărora noi le spunem legi.

3. De altfel, universul, sau o mare parte a universului, este un „concept“ comun tuturor celor care sunt constituiţi ca noi: altfel spus, e un concept al spiritului uman.

4. Universul e considerat ceva obiectiv, real, din care pricină el este chiar constituirea simţurilor noastre.

5. Deci, prin caracterul său obiectiv, universul este conceptul unui spirit infinit, singurul pe care visul e de natură să-l creeze. Universul este visul unui visător infinit şi atotputernic.

6. Cum fiecare dintre noi creează universul privindu-l, ascultându-l etc., acest spirit infinit există în noi toţi.

7. Cum fiecare dintre noi este o parte a universului, acest spirit infinit, în acelaşi moment în care el există în noi, el ne şi creează. Noi suntem deopotrivă distincţi şi indistincţi de el.

8. *Cauza imanentă*, cum ea este infinită, ea trebuie, întrucât creează, să creeze infinit. În ea însăşi ea este deopotrivă una şi infinită, dincolo de orice consideraţie numerică. În fiinţe, ea este pe cât de infinită, pe atât de innumerabilă, plată din punct de vedere numeric. În primul caz, ea este indivizibilă, în celălalt caz, ea este divizibilă la infinit.

Aşadar sufletele sunt numere infinite.

9. Tot ceea ce este creat este infinit, căci Cauza Infinită nu poate crea decât infinit. Iată de ce orice substanţă materială, dacă ea este în întregime de o natură opusă Cauzei Infinite, este divizibilă şi multiplicabilă la infinit (eternitatea timpului, infinitatea spaţiului). Ea nu poate crea finitudini decât în număr infinit. Din aceeaşi pricină orice substanţă spirituală, deci non-spaţială, cum face parte din natura Cauzei, este indivizibilă. Şi este, în consecinţă, nemuritoare.

Note

12 Aluziile lui Pessoa la acest înaintaş simbolist sunt frecvente, inclusiv în unele poeme; dar influenţa lui propriu-zisă asupra lui Pessoa nu este prea evidentă.

DESPRE ESTETICĂ

Introducere în estetică

Nu este nici legitim şi nici rezonabil să le ceri unor sensibilităţi ca ale noastre, asupra cărora apasă moştenirea atâtor secole şi a atâtor lucruri, să simtă şi să se exprime cu claritate, şi cu inocenţa de sens tipică unor Sapho sau Anacreon. Nu din conţinutul sensibilităţii deducem ce anume este arta sau absenţa artei, ci din felul în care ne folosim de acel conţinut.

Vom distinge în artă, şi de altfel în toate cele, un element material şi unul formal. Materia artei dă sensibilitatea, forma artei dirijează inteligenţa. Iar, pe de altă parte, în formă există două aspecte de luat în considerare: forma concretă sau materială, care ţine chiar de materia operei, şi forma abstractă sau imaterială, care nu ţine decât de inteligenţă şi depinde de legile imuabile ale acesteia din urmă.

Trei arte regizează forma abstractă, iar ca atare ele se aplică tuturor artelor şi tuturor formelor fiecăreia dintre ele. Dacă ar fi să renunţi la ele, ar trebui să renunţi chiar la artă. Putem hotărî să distrugem aceste legi, însă dacă procedăm aşa nu mai putem pretinde că facem artă, fiindcă arta rezidă, mai mult ca orice, în faptul că ascultă de aceste legi. Cele trei legi ale formei abstracte sunt: unitatea, universalitatea (sau obiectivitatea) şi (…).

Prin *unitate* se înţelege faptul că opera de artă trebuie să producă o impresie globală definită, şi fiecare din elementele ei trebuie să contribuie la producerea acestei impresii; altfel spus, nu există vreun element care să nu servească acestui scop, nici absenţa vreunui element care ar putea să-i servească acestui scop. De exemplu, introducerea într-un poem a unui pasaj, oricât de frumos ar fi el, care nu are o legătură necesară cu ansamblul poemului ar însemna o lipsă de simţ artistic; ca, de pildă – iar acest lucru va face respectiva noţiune

mai palpabilă –, să introduci într-o dramă o scenă, oricât ar fi ea de bogată în forţă şi graţie, în care acţiunea stagnează, sau nu progresează, sau, şi mai rău, începe să dea înapoi.

Prin *universalitate* sau *obiectivitate* se înţelege faptul că opera de artă trebuie să fie imediat înţeleasă de oricine are nivelul mental necesar pentru a o înţelege. Cu cât o operă de artă va fi mai elevată intelectual, cu atât mai mare va fi, în principiu, universalitatea ei, întrucât inteligenţa abstractă este aceeaşi în toate timpurile şi în toate locurile – dacă presupunem că specia umană este în măsură să posede aşa ceva –, în vreme ce sensibilitatea se modifică de la o epocă la alta şi dintr-un loc în altul.

Se cuvine să precizăm un lucru. Opera de artă purcede dintr-o impresie sau emoţie a artistului care o construieşte, impresie sau emoţie care, prin ea însăşi, este personală şi intransmisibilă. Dacă, pentru cel care o resimte, această emoţie este personală, ar trebui pur şi simplu să se bucure de ea, nu să o exprime. Dar dacă ea are ceva de valoare în plus, (…).

Resimţim cu toţii durerea şi delirul regelui Lear la Shakespeare; cu toate acestea delirul este, din perspectiva diagnosticului, un delir al demenţei senile, despre care nu putem avea o experienţă, căci cel care suferă de demenţă senilă nu-l poate înţelege nici pe Shakespeare, nici alte lucruri. Atunci, cum se întâmplă că acest delir, atât de caracteristic pentru demenţa senilă, îl simţim atât de intens noi înşine, fără să-l fi încercat? Fiindcă Shakespeare nu a pus în acest delir decât ceea ce este uman, îndepărtând tot ceea ce putea fi particular la individul Lear sau ceea ce putea fi specific pentru un dement senil. Orice boală constă sau în excesul, sau în insuficienţa unei funcţiuni; sau în hipertrofierea, sau în atrofierea unui organ. Devierea, care înseamnă boală, este, de fapt, distanţa ce se stabileşte, cu referinţă la modul

normal de funcţionare, fie faţă de exces, fie faţă de insuficienţă; ea constă în diferenţa dintre organul hipertrofiat sau atrofiat şi organul sănătos. Astfel, boala este, deopotrivă şi simultan, un exces sau o insuficienţă a normalităţii şi o deviere (sau o diferenţiere) de la această normalitate. Dacă prezentăm un caz de boală mintală sub aspectul ei de exces sau de insuficienţă a funcţiei normale, *ipso facto*, noi o prezentăm ca fiind legată de această funcţie şi inteligibilă pentru oricine posedă această funcţie; dacă, dimpotrivă, o prezentăm sub aspectul ei de deviere sau de diferenţiere, noi o prezentăm în acelaşi timp ca detaşată sau separată de această funcţie şi, în consecinţă, de neînţeles pentru toţi cei neaflaţi în această situaţie de boală, situaţie în care, de fapt, se găsesc puţini sau chiar foarte puţini dintre oameni. Aceste două feluri de prezentare sunt comparabile cu cele două tipuri de a expune o concluzie: cea raţională şi cea dogmatică sau aforistică. Cel care raţionează îl dirijează pe ascultător sau pe lector către concluzie printr-un proces gradual şi, chiar dacă acea concluzie este bizară sau paradoxală, ea devine, într-un anumit fel, acceptabilă prin faptul că a făcut comprehensibil drumul până la ea; pe câtă vreme dogmaticul, el pune concluzia fără să explice cum a ajuns la ea; iar astfel, cum nu vedem relaţia dintre punctul de plecare şi cel de sosire, numai cel care a parcurs raţionamentul necesar sau va fi acceptat concluzia fără să se gândească se poate mulţumi cu această concluzie.

Tot ceea ce se petrece într-un creier uman s-a întâmplat deja la fel în oricare alt creier uman. Deci artistul care doreşte să exprime un sentiment bine determinat, trebuie să extragă din acest sentiment ceea ce poate avea el în comun cu sentimentele asemănătoare ale altor semeni, şi nu cu ceea ce are el personal, particular sau diferit de aceste sentimente.

Opera de artă sau oricare din elementele ei trebuie să degaje numai o impresie, una singură; ea trebuie să aibă un sens, unul singur, iar producerea lui trebuie să fie sugestivă sau explicită. Se vede limpede acest lucru din modul cum e folosit epitetul în literatură. A fost cât se poate de blamată recurgerea la adjective străine sau asocierea lor cu substantive cu care anevoie pot fi asociate. În fond, nu există adjective străine, şi e imposibil să construieşti o frază căreia să nu-i poţi atribui un anumit sens. Necesar este ca acest „sens oarecare“ să fie unic, să nu fie doar unul între multele sensuri posibile. Eschil, în versurile sale celebre, evocă „innumerabilul surâs al valurilor“; iar epitetul este din cele pe care le numim îndrăzneţe, căci totul pare a fi îndrăzneţ pentru cineva care nu îndrăzneşte nimic. Dar toată lumea înţelege imaginea, iar noi nu putem să-i atribuim decât un singur sens. Cu toate acestea, o poetă franceză, plagiind formula, a ales ca titlu pentru una din cărţile ei: *Le Cœur innombrable*[13], expresie care poate avea aici diverse sensuri, chiar dacă nu e tocmai sigur că are vreunul. Se poate vorbi de „îndrăzneală“ în folosirea acestui epitet şi la grec, şi la poeta franceză; dar una e îndrăzneala inteligenţei, în vreme ce alta e îndrăzneala capriciului.

În cazul unui epitet de o asemenea natură e posibil ca sensibilităţile diferitelor persoane să ajungă să concorde în aceeaşi interpretare şi, tot aşa, e posibil ca această interpretare să fie tocmai interpretarea pe care autorul i-a dat-o. Totuşi, cum sensibilitatea e pasageră şi locală, locală şi pasageră este şi interpretarea ce decurge din ea.

Asemenea consideraţii sunt interpretabile pentru diferite arte, în mod diferit la fiecare în parte, în funcţie de materia şi de scopul lor. Cutare fragment muzical a cărui prospeţime şi bucurie îmi sugerează mie o impresie de zori de zi, îi poate sugera altuia o impresie de primăvară. Totuşi, cum

funcţia muzicii nu este aceea de a defini lucrurile, ci doar emoţiile pe care aceste lucruri le suscită, această bucată a stârnit, în realitate, aceeaşi impresie asupra mea ca şi asupra altuia, căci amândoi am simţit prospeţime şi bucurie. Faptul că această prospeţime a evocat pentru mine zorii de zi, iar pentru altul primăvara nu este decât traducerea personală pe care fiecare în parte o aplică senzaţiei primite, căci senzaţia abstractă de veselie şi de prospeţime e comună atât zorilor de zi, cât şi primăverii; aceeaşi bucată muzicală i-ar putea sugera unui al treilea individ, de exemplu, o anumită scenă de iubire, un anumit peisaj, fără să putem spune că greşeşte, cu condiţia ca această scenă de iubire sau acest peisaj să aibă pentru el legătură cu noţiunile de prospeţime şi veselie. La fel, expresia lui Eschil „innumerabilul surâs al valurilor“ nu diferă pentru mine şi pentru un veneţian, dacă ea îmi evocă mie Atlanticul, iar lui îi evocă Adriatica.

Arta

Pur şi simplu, arta nu este decât expresia unei emoţii. Un ţipăt sau o simplă literă ţin, în mod inevitabil, cea dintâi de domeniul artei, cea de a doua de literatură.

Gestul în sine este sau nu este artistic în funcţie de faptul că este sau nu este interpretarea unei emoţii. Eleganţa sau lipsa de eleganţă a unui gest înseamnă conformitate sau nonconformitate a emoţiei pe care el o exprimă. Astfel, o statuie a durerii este fixaţia gesturilor care arată durerea: cu cât mai justă, cu atât ea va reprezenta mai exact prin aceste gesturi emoţia durerii, şi cu cât mai mult respectivele gesturi vor fi mai apte să arate această emoţie, cu atât ea va fi mai frumoasă.

* * *

1. Arta este notarea clară a unei impresii false. (Notarea clară a unei impresii exacte se numeşte ştiinţă.)

2. Procesul artistic constă în a relata această impresie falsă în aşa fel încât să pară absolut naturală şi adevărată.

Atunci când Eschil vorbeşte de un „innumerabil surâs“ al mării, el spune ceva şocant din toate punctele de vedere, inclusiv din perspectiva pseudogramaticală, care se indignează de juxtapunerea cuvântului „surâs“ şi a expresiei „imposibil-de-numărat“.

* * *

Emoţiile şi dorinţele sunt trăsături de umanitate ce ar trebui extirpate din suflet atunci când acesta este în căutarea unei atitudini ştiinţifice.

* * *

Senzaţia estetică poate deveni o ştiinţă; iar originalitatea poate fi cultivată ca o disciplină.

* * *

Sinceritatea este marele obstacol pe care artistul trebuie să-l învingă. Numai disciplinându-se îndelung, antrenându-se să nu simtă lucrurile decât sub unghi literar, îşi poate el conduce spiritul spre culmi.

* * *

Numai arta este utilă. Credinţe, armate, imperii, atitudini – toate acestea trec. Numai arta rămâne; numai de aceea este de preţuit, fiindcă durează.

* * *

O operă de artă este cu atât mai valoroasă, cu cât devine în modul cel mai deplin artistic mijlocul de manifestare a ideii.

* * *

Toată materia artei se întemeiază pe o abstracţie: sculptura, de exemplu, neglijează mişcarea şi culoarea; pictura neglijează cea de a treia dimensiune şi, în consecinţă, neglijează mişcarea; muzica dispreţuieşte tot ceea ce nu e sunet: poezia se întemeiază pe cuvânt, care este suprema abstracţie, şi pe esenţă, fiindcă nu păstrează nimic din lumea exterioară, întrucât sunetul – un accesoriu al cuvântului – nu are valoare decât prin asociere, cât ar fi ea de imperceptibilă această asociere.

Arta, în consecinţă, având întotdeauna ca fundament o abstracţie a realităţii, încearcă să recupereze realitatea idealizând-o. Necesitatea de a idealiza e proporţională cu gradul de abstractizare a materiei sale. Cea mai măreaţă artă este cea în care trebuie să idealizezi cel mai mult.

* * *

Dacă opera de artă ar proveni din intenţia de a o face, atunci ea ar putea fi un produs al voinţei. Cum nu este cazul, ea nu poate fi, în mod esenţial, decât un produs al instinctului. Drama, fiind înainte de orice o operă de artă, este tot un astfel de produs.

* * *

Arta are ca valoare esenţială faptul de a indica trecerea omului prin această lume, adică rezumatul experienţei sale emoţionale; iar cum omul trăieşte pe pământ prin emoţie sau prin gândirea provocată de emoţie, el îşi înscrie adevărata sa experienţă în fastul acestor emoţii, şi nu în cronica gândirii sale ştiinţifice sau în istoria regretelor sale şi a celor care îl guvernează.

Prin ştiinţă, încercăm să cunoaştem lumea în care locuim, dar ca să ne servim de ea; pentru că plăcerea (sau numai dorinţa) de a înţelege,

trebuind să fie generală, conduce spre metafizică, ea însăşi fiind deja o artă.

Lăsăm arta noastră prin scris pentru a călăuzi experienţa generaţiilor viitoare şi, probabil, pentru a le dirija emoţiile. Căci asupra vieţii domneşte suverană arta, nu istoria.

* * *

A scrie pentru a obţine ceva superfluu cum ai scrie pentru a obţine ceva necesar e încă şi mai rău decât a scrie pentru a obţine numai necesarul.

* * *

Arta ne dă nu viaţa impregnată de frumuseţe care, viaţă fiind, este şi trecătoare, ci frumuseţea impregnată de viaţă care, frumuseţe fiind, este nepieritoare.

Fiecărui concept din viaţă îi corespunde nu doar o metafizică, ci şi o morală. Ceea ce nu întreprinde metafizicianul fiindcă e greşit, şi nici moralistul fiindcă e rău, estetul, în ceea ce-l priveşte, nu întreprinde fiindcă este ceva hidos.

Poezia lirică

Celor trei subspecii ale poeziei lirice – eroică, elegiacă şi lirică propriu-zisă – anticii le atribuiau protecţia unor muze: Caliope, pentru cea dintâi, Erato, pentru cea de a doua, iar pentru cea de a treia, Polimnia.

În logica estetică, numim poezie lirică ansamblul creaţiilor care nu sunt nici dramatice, nici narative şi, în cazul poeziei denumită narativă, trebuie în mod sigur inclusă poezia didactică. Poezia lirică poate exprima direct sentimentele şi emoţiile poetului, fără să vrea să tragă concluzii generale sau să le atribuie mai mult sens decât cel de simple emoţii şi sentimente: e vorba de poezia propriu-zisă sau pur şi simplu lirică. Poezia asupra căreia veghează Polimnia. Poezia lirică poate de

asemenea să exprime nu sentimentele sau emoţiile poetului, ci ideea pe care şi-o face el despre sentimentele sale sau despre sentimentele altora; e poezia elegiacă propriu-zisă, care nu trebuie neapărat să fie şi tristă, cum indică în general sensul comun al respectivului termen. Erato este muza acestei poezii. În sfârşit, poezia lirică îşi poate propune să amplifice sau să diminueze persoana sau comportamentele altuia, nu atât comentându-le, cât exaltându-le sau minimalizându-le: este ceea ce face ea în aceste două direcţii, în poezia eroică şi în poezia satirică. Peste toate domneşte cât se poate de legitim Caliope, chiar dacă anticii nu-i recunosc supremaţia asupra satirei.

* * *

Primul nivel al poeziei lirice e cel la care poetul, temperament fugos şi emotiv, îşi exprimă în mod spontan sau bine calculat temperamentul şi emoţiile. E aspectul cel mai obişnuit al poeziei lirice; dar este şi cel mai puţin valoros, ca tip de poezie. De obicei, intensitatea emoţiei procede din unitatea temperamentului; astfel, acest tip de poet liric este în general monocord iar poemele sale gravitează în jurul unui număr determinat, şi de obicei redus, de emoţii. Iată de ce se spune despre acest tip de poet, ca o remarcă justificată, fie că e „un poet al iubirii“, sau „un poet al nostalgiei“, sau „un poet al tristeţii“.

Cel de-al doilea nivel al poeziei lirice este acela în care poetul, pentru că este mai intelectual şi mai imaginativ, sau pur şi simplu fiind mai cultivat, nu mai are această simplicitate, sau această limitare a emoţiilor specifică poetului de la primul nivel. Va fi şi el un poet liric tipic, în sensul obişnuit al termenului, dar nu va mai fi şi un poet monocord. Poemele sale vor aborda subiecte diferite, unificate totuşi prin temperament şi prin stil. Chiar dacă el variază în tipurile sale de emoţii, nu o face şi în

felul său de a simţi. De exemplu, Swinburne, deşi atât de monocord în temperament şi în stil, poate totuşi să scrie la fel de remarcabil un poem de iubire, sau o elegie morbidă, sau un poem revoluţionar.

La cel de-al treilea nivel al poeziei lirice poetul, şi mai intelectual, începe să se depersonalizeze şi să simtă nu fiindcă simte, ci fiindcă el gândeşte că simte; el simte stări sufleteşti pe care în realitate nu le are, le simte pur şi simplu pentru că le înţelege. Astfel ajungem în interiorul poeziei dramatice, chiar în fiinţa ei intimă. Temperamentul poetului, oricare ar fi el, se va dizolva în inteligenţă. Opera îşi va datora unitatea doar stilului, ultima redută în unitatea spirituală a poetului, în coexistenţa lui cu el însuşi. Este cazul lui Tennyson, care scrie deopotrivă *Ulysses* şi *The Lady of Shalott*; este cazul, chiar şi mai evident, al lui Browning, atunci când a compus ceea ce denumea drept „poeme dramatice“, dar care nu sunt dialoguri, ci monologuri care pun în evidenţă spiritualităţi diferite, unde poetul nu are identitate, nici nu pretinde să aibă vreuna şi, adesea, nici nu doreşte să aibă.

Cel de-al patrulea nivel al poeziei lirice este, încă şi mai rar, acela unde poetul, încă şi mai intelectual, dar la fel de imaginativ, intră în plină depersonalizare. Nu doar simte, dar şi trăieşte aceste stări de suflet pe care nu le are în mod direct. În numeroase cazuri el va fi atras de poezia dramatică propriu-zisă, cum a fost cazul lui Shakespeare, poet eminamente liric ridicat la rang de poet dramatic graţie uluitoarei capacităţi de depersonalizare pe care a atins-o. În anumite cazuri poetul va continua să fie un poet liric, chiar dacă în manieră dramatică. E cazul lui Browning şi al altora (*ut supra*). Iar atunci nu mai e stilul cel ce defineşte unitatea omului; unitatea lui rezultă numai din ceea ce este intelectual în stilul său. E ceea ce se întâmplă cu Shakespeare, la care relieful

neaşteptat al frazei, subtilitatea şi complexitatea expresiei sunt singurele elemente ce apropie limbajul lui Hamlet de cel al regelui Lear, cel al lui Falstaff de cel al lui Lady Macbeth. La fel este şi Browning, atât în *Men and Women*, cât şi în *Dramatic Poems*.

Să presupunem totuşi că poetul, evitând poezia dramatică, şi ca atare exterioară, mai face încă un pas pe scara depersonalizării. Anumite stări sufleteşti, gândite şi nu simţite, simţite cu imaginaţia, deci trăite prin ea, vor încerca să definească în el o persoană fictivă şi susceptibilă de a simţi cu deplină sinceritate (…).

Poezie şi cultură

Inteligenţa dă formă elementelor venite din exterior, adică ea munceşte pe baza datelor furnizate de simţuri. Aceste date se divizează în trei categorii – mai întâi senzaţiile propriu-zise, datele imediate ale simţurilor; în al doilea rând, cele care decurg din trasmiterea directă a senzaţiilor şi impresiilor altuia; iar în al treilea rând, cele ce decurg din influenţe mediate, din diverse impresii culese de prin cărţi, din muzee sau din laboratoare. Prin natura lor, datele imediate ale simţurilor sunt în mod necesar limitate, căci fiecare individ nu este decât ceea ce el este, nu poate vedea decât cu propriii săi ochi şi nu poate auzi decât cu propriile sale urechi. Noi nu putem să vedem sau să auzim bine, adică în profunzime, decât dacă inteligenţa noastră, ea însăşi amplificată de aceşti doi factori sau cel puţin de unul din ei, amplifică senzaţiile noastre, împreună cu care ea colaborează îndeaproape. Noi vedem şi auzim cu atât mai bine – deci cu atât mai perfect şi într-un fel mai interesant –, cu cât este mai vastă şi mai bine informată inteligenţa vederii şi cea a auzului nostru. Iată de ce Blake are dreptate când spune: „Un prost nu vede acelaşi copac cu cel zărit de un

înţelept“. (Înţeleptul şi ignorantul nu văd la fel acelaşi arbore).

Aşadar se poate deduce că datele exterioare vor fi cu atât mai sugestive şi mai complete, cu cât va fi mai dezvoltată însăşi inteligenţa şi cu cât mai numeroase vor fi pe de o parte impresiile pe care ea le va fi cules din societate, pe de altă parte cele pe care le va fi extras din cărţi, din muzee sau din laboratoare. Suma primei categorii de impresii reprezintă ceea ce numim în mod obişnuit experienţă, suma celei de a doua categorii este ceea ce numim îndeobşte cultură. Caracterul mediat şi caracterul ne-mediat al inteligenţei se reunesc: viaţa în societate va fi un element mai mult sau mai puţin important pentru dezvoltarea spiritului în funcţie de nivelul de bogăţie al respectivei societăţi. În schimb cultura rămâne un element totdeauna primordial – fie că e asimilată direct prin lectură, fie indirect prin frecventarea persoanelor cultivate. „Numai un idiot – spunea Bismarck – se instruieşte din propria lui experienţă; eu am învăţat totul din experienţa altora.“

Dar cultura nu ne cade din cer: au acces la ea numai indivizii apţi, în funcţie de proporţia aptitudinii lor. Cultura e un aliment spiritual şi, ca orice aliment, valoarea ei nutritivă depinde înainte de toate de o bună asimilare. Cel pe care îl considerăm un om cultivat este mai întâi un om capabil să asimileze, să integreze chiar în materia spiritului său influenţele culturale cele mai diverse, şi să asimileze efectiv aceste influenţe. De altfel, aptitudinea pentru cultură îl antrenează în mod inevitabil spre cultură pe individul care o posedă.

Există trei forme de cultură – cea născută din erudiţie, cea născută din asimilarea experienţei altora şi cea născută din multiplicitatea curiozităţii intelectuale. Cea dintâi rezultă din studiul neobosit şi laborios, precum şi din rememorarea sistematică a rezultatelor acestui studiu. Cea de-a doua se

dobândeşte prin facultatea naturală de a asimila rapid tot ceea ce citim, tot ceea ce auzim şi tot ceea ce vedem. În sfârşit, cea de-a treia, cum am văzut, este rezultatul unei multiplicităţi de interese intelectuale: nici unul dintre centrele de interes particulare nu este în sine dominant sau privilegiat, ci, dimpotrivă, numai varietatea lor lărgeşte spiritul. Putem ilustra aceste trei forme de cultură citând trei mari poeţi: prima formă îi aparţine lui Milton, care s-a pregătit conştiincios pentru elaborarea operei sale poetice – încă din tinereţe şi fără să ştie care va fi natura sa culturală – învăţând greaca, latina, ebraica şi italiana (limbi în care ştia nu numai să citească, dar şi să scrie în mod curent), şi studiindu-i pe clasicii greci şi latini. Cea de-a doua formă de cultură este a lui Shakespeare, care fără să fi citit sau să fi studiat ştia să asimileze intens şi în profunzime tot ceea ce vedea sau auzea, aşa încât i se poate atribui o erudiţie pe care în realitate era departe de a o poseda. În sfârşit, Goethe este exemplul pentru cea de-a treia formă de cultură: fără să posede erudiţia lui Milton şi nici extrema facultate de asimilare tipică lui Shakespeare, zonele sale de interes erau atât de diverse în toate artele şi aproape în toate ştiinţele, încât universalitatea lui compensa ceea ce el pierdea în profunzime şi în capacitatea de a asimila.

E mult mai probabil ca un poet care cunoaşte curba lui Gauss să scrie un mai bun sonet despre iubire decât un poet care o ignoră. Ceea ce nu este decât în aparenţă un paradox. Poetul care s-a străduit să se intereseze de o dificultate matematică reprezintă el însuşi instinctul curiozităţii intelectuale, iar dacă are acest instinct al curiozităţii intelectuale, cu siguranţă că el a adunat în decursul vieţii sale detalii despre iubire şi despre sentimentele cele mai interesante într-o măsură mai mare decât ar fi făcut-o cel ce nu se arată interesat decât de mersul normal al

măruntelor sale vieţi – momit de salariu şi mânat din urmă de bâta supuşeniei sale. Acesta va fi aşadar mult mai viu, cel puţin în poezie: ceea ce explică legătura subtilă existentă între curba lui Gauss şi Amarylli[14]1-ul momentului.

Acesta va fi un poet şi un om, nu un animal care comite versuri.

Clasicism

Dinamica unei ode greceşti – ritmul: strofa, antistrofa, epoda – nu este o *invenţie*, ci mai degrabă o *descoperire* a grecilor. Nu este un postulat particular al spiritului grec; este o adevărată axiomă a spiritului uman, pe care grecii au avut capacitatea artistică să o descopere. Nu trebuie să vedem în ea descoperirea unei teorii de artă, ci descoperirea unui fapt ştiinţific, a unei legi a inteligenţei.

Această triplă mişcare reprezintă mai mult decât simplul ritm al odei, care este eterna origine a oricărei poezii lirice; este legea organică a oricărei discipline mentale, motorul etern al oricărei creaţii psihice. Este expresia superioară a simplului fapt că există un început, o dezvoltare şi un sfârşit în toate lucrurile, căci orice început conţine deja în el un sfârşit, după cum şi planul unei dezvoltări, iar orice mijloc este locul de trecere obligatoriu al unui început către un sfârşit.

Această descoperire psihologică a grecilor – în mod sigur mult mai importantă decât subversiunea astronomiei ptolemeice la Galileo – este o lege a spiritului atât de universală, încât o vedem reapărând de mai multe ori în decursul istoriei gândirii, şi de fiecare dată marcată de aceeaşi pecete a eternităţii. Ea este cea care apare în tripla mişcare – teză, antiteză, sinteză – a dialecticii platoniciene. Ea este cea care rezultă din gândirea substanţială a lui Hegel – unde fiinţa (Sein) devine fiinţă-altul (Da-sein) spre a deveni fiinţa-în-sine

(für sich Sein). Şi, în sfârşit, tot ea este fundamentul doctrinei creştine a Trinităţii divine, în formularea ei extrinsecă, cea în care Dumnezeu este Părintele *din* care toate purced, Fiul *prin* care toate există, iar Duhul Sfânt *pentru* care toate există; ceea ce autorizează filozofia creştină să vadă în doctrina suplă a Sfântului Pavel o anticipare a doctrinei rigide a lui Hegel.

Vom sfârşi prin a pierde de tot sensul clasicismului dacă nu ne vom strădui să-l studiem cum se cuvine – adică în Grecia, acolo unde s-a născut el, şi conform legilor gândirii. Din vremea Greciei până în zilele noastre disciplina helenică a fost totdeauna obiectul unor bâlbâieli şi al interpretărilor alambicate.

Apoi, se cuvine să facem distincţie, atât în clasicim, cât şi în toate cele, între material şi formă. Materialul e furnizat de sensibilitate, de temperamentul particular şi de viziunea individuală [?] a artistului; forma, în ceea ce o priveşte, presupune inteligenţă. Fructul cel mai caracteristic al inteligenţei, care generalizează ca o ştiinţă, este ceva antiparticular prin natura lui.

Cel mai vajnic duşman al tradiţiei clasice rămâne, în sânul culturii europene, pseudoclasicismul francez al unor Boileau, Corneille sau Racine; primul e principalul vinovat de pervertirea acestei tradiţii, căci, aşa cum spune Tennyson, „minciuna care e pe jumătate adevărată e cea mai rea dintre minciuni“. Clasicismul francez e un clasicism cu două dimensiuni, un clasicism de faţadă, cusut cu aţă albă. El se străduieşte să reproducă disciplina helenică, dar îi lipseşte sentimentul care i-ar conferi consistenţă. Grecii îşi trăiau până la capăt experienţa integrală a fiecărei emoţii; iar plenitudinea acestei experienţe impunea inteligenţei lor (abstracte) o disciplină. Francezii încep, dimpotrivă, prin a cânta, prin a imita, prin a aproxima experienţa vieţii, şi abia după aceea imprimă o disciplină acestei sensibilităţi castrate.

De unde rezultă un clasicism la fel de natural cum ar fi castitatea la un eunuc. Aceşti clasici se comportă ca un şcolar care, ca să obţină un rezultat perfect adunând numere întregi şi fracţiuni, ar începe prin a şterge de pe tablă toate fracţiunile. Francezii nu au suficientă forţă de spirit să accepte experienţa integrală a vieţii; ei sunt obligaţi să-şi pună inteligenţa la regim şi să o raţionalizeze pentru ca ea să poată apoi să digere măcar un pic de sensibilitate.

Atunci când spiritul francez a ajuns, odată cu romantismul, la deplina maturitate a sensibilităţii sale, a apărut imediat şi slăbiciunea lui; el şi-a pierdut de îndată orice putere de disciplină şi a produs acele edificii monstruoase care sunt poemele lui Hugo, ale lui Musset şi Lamartine. Numai sufletul trist al lui de Vigny, şi abia doar în câteva din poemele sale, a ştiut să continue vechea şi marea tradiţie a frumuseţii, pe urmele lui Chénier. Spiritul francez e apoteoza accesoriului.

Doar la Flaubert […]. Iar asta e o dovadă în plus despre caracterul secundar al Franţei pe plan intelectual. Ea nu a ştiut să atingă idealul clasic decât în roman, deci într-un gen secundar. Nu a ştiut nici în poezia epică, nici în cea dramatică…

Sensul clasicismului

Dintre toate tendinţele ce au agitat recent spiritul critic european există una ce se remarcă în mod deosebit atât prin […] amploarea ei, cât şi prin coeziunea diferitelor elemente din care se reuneşte fondul doctrinei sale. Această tendinţă – reprezentată în politică de mişcarea conservatoare – apare în sânul criticii literare sub forma ce a putut fi numită *neoclasică*.

Deja numele doctrinei spune totul. Căci ea pune în opoziţie principiile romantice sau postromantice – fie că sunt considerate principii eronate din punct de vedere literar (Matthew Arnold), fie că vedem în ele expresia literară a unor principii subversive

din punct de vedere politic – cu principiile promovate de literatura prerevoluţionară.

Totuşi, cum originalitatea nu e ceva care primează la campionii acestei doctrine (*cf.* Mauras), ei comit în mod automat trei greşeli în elaborarea teoriei lor (…)

E vorba de erorile următoare: 1) de la bun început ei se înşală în privinţa principiilor clasicismului; 2) ei confundă conţinutul operei de artă cu (…), aspectul ei static şi cu aspectul ei dinamic; 3) ei fac critică literară fără să vorbească de condiţia mijloacelor (?).

Prima dintre aceste greşeli este cea pe care o comit mai cu seamă conservatorii francezi, precum şi toţi cei pe care ei i-au influenţat. Ea înseamnă a confunda principiile clasicismului cu aplicarea lor la o epocă cu mult posterioară. Astfel, crezând că apără principiile clasice, ei nu apără în general decât principiile secolului al XVII-lea în particular şi, ceea ce este chiar şi mai rău, principiile secolului al XVII-lea francez. Iar în acest timp uită cât de diferite sunt mentalitatea greacă şi mentalitatea franceză. Francezii sunt incapabili de a crea o disciplină superioară, ei segmentează, ei diminuează viaţa şi sentimentul pentru a le putea disciplina.

Pentru romantici inteligenţa are numai un rol reprezentativ; ea serveşte să exprime doar emoţia inspirată de un poem. Pentru pseudoclasicii din secolele precedente, inteligenţa are alt rol – ea trebuie *să creeze* emoţia; evident că ea nu creează pur şi simplu nimic, căci aşa ceva e o sarcină antiumană, iar sarcina încredinţată de romantici nu este umană decât la un nivel inferior.

Clasicism decadent şi romantism

Epoca noastră manifestă o profundă dorinţă de inteligenţă. Ceea ce o decepţionează în romantism este absenţa elementelor intelectuale, atât absenţa propriu-zisă, cât şi subordonarea la emoţie a

rarelor elemente intelectuale existente. Singurele aporturi intelectuale apreciabile ale romantismului sunt speculaţia şi reflecţia, favorizate de degradarea progresivă a influenţei religiei. În asta rezidă toată valoarea romantismului, prin asta se ataşează el marii tradiţii a civilizaţiei europene, adică tradiţiei helenice a individualismului raţionalist.

De altfel, romantismul este *împlinirea* până la capăt a unei alte tradiţii, tradiţia creştină; emotivitatea ca şi subiectivismul său de aici se inspiră.

Romantismul nu a adus, cu adevărat nou, decât sentimentul Naturii. (Înnoirea metaforei şi imaginea.)

„Clasicismul“ decadent, căruia i-a urmat romantismul şi căruia i s-a opus, nu conţinea nici o idee, nu capta nici o emoţie, nu avea suflet. Cu greu mai credem, astăzi, în sinceritatea unuia ca Delille sau în sinceritatea arcadienilor[15]. Toţi aceştia sunt pentru noi greoi şi plicticoşi, cu excepţia câtorva versuri, *The Traveller, The Deserted Village* sau *Retaliation*.

Clasicismul în faza lui finală nu a dat adevărate talente decât în satiră şi în poezia socială, în genul ilustrat prin *versul de societate*.

Cu cât arta devine mai subiectivă, cu atât mai mult are ea nevoie de o mai mare obiectivitate pentru a păstra acel echilibru în absenţa căruia viaţa, şi *a fortiori* chiar durabilitatea artei ar fi imposibile. Cum romantismul era mai bogat în emoţii, ar fi trebuit să fie la fel de bogat şi în idei; cum el era mai subiectiv, i-ar fi trebuit o şi mai mare obiectivitate.

Romantismul

Mişcarea literară numită în mod obişnuit romantism se opune clasicismului, care l-a precedat, pe trei planuri. Regimul imaginaţiei

libere, pe cât posibil eliberată de orice jug altul decât cel al propriilor ei legi, înlocuieşte rigiditatea şi ariditatea procedeelor clasice. Iar meschinăria speculativă a artei clasice, în care inteligenţa intervine doar pe plan formal şi niciodată în substanţă, e înlocuită cu o literatură de idei. Şi tot romantismul răstoarnă dependenţa clasică a emoţiei de inteligenţă înlocuind-o cu supunerea inteligenţei la emoţie şi a generalului la particular. Primele două puncte reprezintă o inovaţie şi o revigorare a artei, dar cel de-al treilea este pur si simplu morbid.

Pe cele două planuri cu adevărat novatoare, romantismul duce, de fapt, la bun sfârşit ciclul care, zice-se, este al oricărei civilizaţii – adică se mărgineşte să reediteze helenismul, opunându-se formei clasice, mai mult romane decât greceşti. Procedând astfel nu face decât să reia ceea ce Renaşterea adusese nou – dar şi cu caracter helenic – în literatura europeană. În ceea ce a adus el cu adevărat original, adică în subversiunea raportului dintre inteligenţă şi emoţie, romantismul nu a fost decât un fenomen de decandenţă; de altfel numai fiindcă această a treia particularitate era absentă din spiritul Renaşterii a reuşit decadenţa să atingă în poezie un nivel superior. Nu există nici un Dante sau nici un Milton romantici, ceea ce demonstrează cât de lipsit era noul sistem de orice element de construcţie.

În cursul dezvoltării sale, deja născut muribund, romantismul s-a prăbuşit. El s-a dizolvat în cele trei elemente ale sale, fiecare în parte având viaţă autonomă, şi alcătuind un curent particular şi distinct de celelalte două. Prin înlocuirea puterii de imaginaţie cu regimul imitaţiei scrupuloase urma să se nască toată această literatură a Naturii care a marcat secolul trecut. Prin introducerea speculaţiei în chiar substanţa artei urma să se nască toată literatura realistă. Prin inversarea raporturilor spirituale dintre inteligenţă şi emoţie s-au ivit toate

curentele decadente, mai întâi simbolist, iar apoi celelalte care i-au urmat.

Este evident că aceste diverse elemente, chiar dacă au dat naştere unor curente distincte, nu sunt separate în întregime: majoritatea scriitorilor ataşaţi la curentele literare născute din primele două sunt infectaţi de prejudecata personalistă care constituie baza morbidă pentru cel de-al treilea.

Secolul XX s-a trezit aşadar dinaintea unei probleme fundamentale moştenite de la secolul precedent – a concilia Ordinea, care e de natură intelectuală şi impersonală, cu ceea ce s-a dobândit din punct de vedere emoţional şi imaginar în ultima vreme.

Nu poate fi rezolvată această problemă suprimând pur şi simplu unul din termeni, aşa cum vor integraliştii francezi. După cum nu o putem rezolva nici acceptând preponderenţa emoţiei asupra raţiunii, căci de îndată ce admitem această preponderenţă ordinea dispare iar problema rămâne nerezolvată. În mod evident, nu există decât o singură soluţie: să împingem personalitatea artistului spre abstract, pentru ca el să asimileze astfel ordinea şi disciplina. În acest fel ordinea va înceta să mai fie obiectivă pentru a deveni subiectivă.

Să facem imaginaţia abstractă, să facem emoţia abstractă – iată calea.

Să dedramatizăm emoţia. Ideea le era deja familiară oamenilor din Renaştere; e ceea ce explică caracterul impersonal şi uman universal al poeziei lor de emoţie.

Emoţia abstractului.

Literatura fantastică, apărută odată cu transcendentalismul german iar mai apoi în cele două mari poeme ale lui Coleridge; acest element este de origine medievală.

Prin dramatizarea emoţiei eu înţeleg eliminarea a tot ceea ce este accidental şi personal în emoţie, pentru a o face abstractă – umană.

Primejdia romantismului

Adevărata primejdie pe care o constituie romantismul vine din faptul că el se înalţă, sau pretinde că se înalţă, pe nişte principii de aşa natură încât oricine poate dobândi despre sine convingerea profundă că ar fi un artist înnăscut. A transforma tânjirea după o fericire inaccesibilă, angoasa unor proiecte nerealizate sau neadaptarea la viaţă şi la acţiuni concrete în nişte criterii ce ar defini geniul şi talentul îl încurajează imediat pe oricare individ tânjind după aşa ceva, care ar suferi de această angoasă sau de această inapetenţă, să se convingă el însuşi de importanţa persoanei sale şi să creadă că Destinul, chiar dacă i-a rezervat atâtea angoase, atâtea suferinţe şi atâtea nerealizări, l-a desemnat implicit şi pentru măreţia intelectuală.

Nimic de acest fel nu există în teoria clasică. Discipolul anticilor nu îndrăznea să se creadă poet decât după ce îşi însuşea adevăratele facultăţi de construcţie şi de coordonare, precum şi o disciplină interioară ce nu erau la îndemâna oricui. Sau cel puţin nu era la fel de uşor să crezi, ca romanticii, că posezi calităţi esenţiale de suflet şi de sentiment. Există, evident, o pletoră de imbecili convinşi, pe nedrept, că ar avea darul de a construi ei ceva în artă. Dar în acest caz absolut oricine, nu doar câteva persoane, se poate crede artist dacă arta nu presupune, la capitolul calităţilor fundamentale, decât sentimentul neantului oricărei dorinţe, o suferinţă fără cauză sau o lipsă de voinţă pentru orice fel de iniţiativă concretă – atribute pe care toată lumea le are mai mult sau mai puţin, dar care figurează cu precădere la bolnavii de spirit şi la degeneraţi.

Primejdia romantismului vine nu din faptul că ar favoriza individualismul, ci că favorizează falsul individualism. Individualismul nu este cu necesitate fals; în cel mai rău caz este o teorie morală şi politică. Dar există o anumită formă de

individualism – cum există şi o anumită formă de clasicism – absolut falsă. E forma ce tolerează situaţia în care primul isteric sosit sau cel mai banal neurastenic îşi arogă postura de a se crede poet de îndată ce e conştient de propria-i particularitate, deşi ea nu-i dă alt drept decât să se considere istericul sau neurastenicul care este.

Când un poet romantic se lamentează cântând *l'éternelle imperdurabilité des choses*[16], el invocă în mod cât se poate de legitim un sentiment uman. Când, din adâncul durerii sale ce îl marchează cu un sentiment atât de profund uman, face apel la natură şi la serenitatea ei celestă, el exprimă cât se poate de legitim o emoţie veche de când lumea, dar care nu a fost totdeauna o temă poetică.

Privită din exterior, ruina unei vieţi simple şi vulgare e tragică la fel ca ruina unei vieţi nobile sau grandioase; diferenţa nu o putem sesiza decât din interior. Ruina unui suflet vulgar nu poate fi ceva grandios în concepţia acestui suflet vulgar, tocmai fiindcă este un suflet vulgar.

Schiţă pentru o estetică non-aristotelică

de Álvaro de Campos

I

Toată lumea ştie astăzi – şi ştie abia după ce ştie – că există geometrii numite non-euclidiene, cele care pleacă de la postulate diferite de ale lui Euclid şi ajung la concluzii diferite de acelea. Fiecare din aceste geometrii posedă propria sa dezvoltare logică: sunt sisteme de interpretare independente, şi aplicabile la realitate independent una de alta. A fost fecund în matematică, şi nu doar în matematică (iar Einstein îi datorează enorm), acest proces prin care s-au multiplicat geometriile „adevărate“ şi au fost create, dacă putem spune astfel, abstracţiuni de diverse tipuri în sânul aceleiaşi realităţi obiective.

Or, dacă pot fi create, dacă au fost cu adevărat create, şi dacă a fost util să fie create asemenea geometrii non-euclidiene, eu nu ştiu prin ce raţiuni s-ar putea nega faptul că pot fi create, că sunt create, că e util să fie create şi estetici non-aristotelice.

Eu am formulat deja de multă vreme, fără să-mi dau seama că o fac, o estetică non-aristotelică. Vreau acum să las în scris câteva note care să stabilească un fel de paralelă, nu ştiu cât de modestă, la teza lui Riemann despre geometria clasică.

Numesc aristotelică acea estetică ce afirmă că scopul artei e frumosul sau, mai degrabă, producerea la ceilalţi a aceleiaşi impresii care se naşte prin contemplarea sau din senzaţia provocată de lucrurile frumoase. Pentru arta clasică – şi pentru cele care derivă din ea, arta romantică, arta decadentă şi câteva altele de acelaşi fel – frumosul este singurul ţel; diferă numai căile pe care ajungi la acest scop, exact aşa cum în matematică pot fi făcute diferite demonstraţii cu aceeaşi teoremă. Arta clasică ne-a dat opere mari şi sublime, ceea ce nu înseamnă că teoria construcţiei acestor opere ar fi justă, sau că ar fi singura teorie „sigură“. De altfel, se întâmplă deseori, atât în teorie, cât şi în practică, să se ajungă la un rezultat just prin procedee inexacte sau chiar eronate.

Eu cred că pot formula o teorie estetică bazată de astă dată nu pe ideea de frumos, ci pe ideea de *forţă* – dacă, firește, înţelegem noţiunea de *forţă* în sens abstract şi ştiinţific; căci, în sensul obişnuit al cuvântului, ar fi vorba, oarecum, doar de o formă deghizată a frumuseţii. Chiar dacă recunoaşte faptul că numeroase opere clasice sunt frumoase – dar pentru alte raţiuni decât cele ale aristotelicilor, care au fost, în mod evident, şi ale autorilor respectivi –, această nouă estetică întemeiază posibilitatea de a se crea noi genuri de opere de

artă, pe care adepţii teoriei aristotelice nu le-ar putea prevedea şi nici accepta.

Pentru mine arta, *ca orice formă de activitate*, este un semn de *forţă*, sau de energie; însă, cum arta e produsă de fiinţe vii, deci este un produs al vieţii, formele sub care se exprimă această forţă în artă sunt şi cele care se manifestă în viaţă. Or, forţa vitală e dublă, de integrare şi dezintegrare – anabolism şi catabolism, cum spun fiziologii. Fără coexistenţa şi echilibrul acestor două forţe nu există viaţă, căci integrarea în stare pură este absenţa vieţii, iar dezintegrarea este moartea ei. Cum aceste forţe se opun sau se echilibrează în mod fundamental pentru a asigura viaţa, acţionând atâta timp cât durează ea, viaţa este o acţiune însoţită automat şi intrinsec de reacţia corespondentă. Fenomenul specific al vieţii rezidă în automatismul acestei reacţii.

Valoarea unei vieţi, adică vitalitatea unui organism, rezultă aşadar din intensitatea forţei sale de reacţie. Cum, totuşi, această reacţie este automată, şi echilibrează acţiunea care o provoacă, la fel de mare trebuie să fie forţa de acţiune, adică de dezintegrare. Dacă e să avem intensitate sau valoare vitală (în conceptul de viaţă nu poate intra alt concept de valoare decât cel al intensităţii, adică al nivelului de viaţă), sau vitalitate, e absolut necesar ca aceste forţe să fie amândouă intense, dar egale, căci dacă nu ar fi egale nu doar că nu ar exista echilibrul, ci una din forţe ar fi mai mică, cel puţin în relaţie cu cealaltă. Iată aşadar că echilibrul vital este nu un factor direct – cum îl reclamă pentru artă (să nu uităm finalitatea acestor însemnări) aristotelicii –, ci rezultatul abstract al întâlnirii celor doi factori.

Dar arta, care există fiindcă simţim şi pentru a simţi – fără de care ea nu ar fi decât ştiinţă sau propagandă –, arta se întemeiază pe sensibilitate. Deci sensibilitatea e *viaţa* artei. *În lăuntrul* acestei sensibilităţi trebuie să existe acţiunea şi reacţiunea

care o fac să trăiască, sau integrarea şi dezintegrarea care, echilibrându-se, îi dau viaţă. Dacă, în artă, această forţă de integrare ar veni din exteriorul sensibilităţii, ea ar veni *din afara vieţii*: nu ar fi o reacţie automată sau naturală, ci o reacţie mecanică sau artificială.

Cum putem aplica în artă principiul vital de integrare şi dezintegrare? Nu e ceva dificil; ca la majoritatea problemelor, dacă vrem să o rezolvăm trebuie să privim cu atenţie ce fel de problemă este. În privinţa aspectului fundamental de integrare şi dezintegrare, adică manifestarea în lumea numită neorganică, vedem integrarea manifestându-se ca o *coeziune*, iar dezintegrarea ca o *ruptibilitate*; adică tendinţa corpului (la acest nivel) aproape în toate cazurile macroscopice externe – chiar dacă perpetuu operante, în grad major sau minor – de a se scinda, de a se rupe, de a înceta să mai fie corpul care este. În lumea numită organică se menţin aceste două forţe, modificându-şi însă numele fiindcă îşi schimbă forma în care se manifestă.

Ca să-şi poate menţine coeziunea, sensibilitatea reacţionează împotriva tendinţelor de ruptură şi, ca orice fel de *viaţă*, ea reacţionează printr-o formă specială de coeziune: *asimilarea*, adică transformarea elementelor de forţă străine în elemente interne, în substanţă *proprie*.

Astfel deci, spre deosebire de estetica aristotelică, cea care îi cere individului să generalizeze sau să îşi umanizeze sensibilitatea, în mod necesar particulară sau personală, în această teorie parcursul indicat e invers: generalul e cel care trebuie să fie particularizat, umanul e cel care trebuie să fie individualizat, iar „exteriorul“ trebuie să devină „interior“.

Cred că această teorie e mai logică – dacă logică trebuie să fie – decât teoria aristotelică; cred aşa ceva din simplul motiv că aici arta devine contrariul ştiinţei, ceea ce nu se întâmplă şi în

concepţia aristotelică. În estetica aristotelică, la fel ca în ştiinţă, când e vorba de artă se pleacă de la particular spre general; pe câtă vreme în această teorie se pleacă de la general spre particular, spre deosebire de ştiinţă, unde în mod indubitabil se pleacă de la particular spre general. Iar cum ştiinţa şi arta, din punct de vedere intuitiv şi axiomatic, sunt activităţi opuse, aşa trebuie să fie şi modul lor de a se manifesta, iar teoria că aceste moduri sunt realmente opuse are un mai mare grad de certitudine decât teoria care le face convergente sau asemănătoare.

II

Mai presus de orice, arta e un fenomen social. Omul are două calităţi funciarmente sociale, în legătură directă cu relaţiile sale sociale: spiritul gregar, care îl face să se simtă egal sau asemănător cu toţi ceilalţi oameni, şi deci să se poată apropia de ei; şi spiritul individual sau separatist, care îl face să se îndepărteze de ei, să adopte o atitudine în opoziţie sau în concurenţă cu ei, să devină duşmanul, sau aproape duşmanul lor. Suntem, fiecare dintre noi, în acelaşi timp, şi indivizi şi fiinţe umane, şi diferiţi de toţi ceilalţi şi asemănători celorlalţi.

La oricare individ viaţa socială sănătoasă rezultă din echilibrul acestor două sentimente: omul social şi sănătos e definit de o fraternitate agresivă. Or, dacă arta este un fenomen social, găsim deja un element gregar în caracterul ei social; rămâne doar să aflăm unde se ascunde în ea elementul separator. Nu putem să-l căutăm în afara artei, căci atunci ar fi vorba de un element străin care s-ar afla în ea, iar în acest caz ea ar fi cu atât mai puţin artă; trebuie să-l căutăm în interiorul artei – adică elementul separator trebuie să se manifeste în artă, dar *ca artă*.

Acest lucru vrea să spună că în artă, care e mai întâi un fenomen social, atât spiritul gregar, cât şi

cel separator trebuie să îşi asume *forma socială*.

Acest spirit separator, antigregar, îşi asumă în mod natural două forme: îndepărtarea de ceilalţi şi dominaţia individului asupra altora, superioritatea individului asupra semenilor săi – altfel spus: *izolarea* este *puterea*. Din acestea două, ultima posedă un caracter *social*. Arta este aşadar, înainte de orice, un *efort de a-i domina pe ceilalţi*. Evident că există diferite moduri de a domina, sau de a încerca să-i domini pe ceilalţi; arta este unul dintre ele.

De altfel, există două maniere de a domina sau de a izbândi asupra altora: a seduce şi a supune. A seduce reprezintă modul gregar de a domina sau de a izbândi asupra altora; a supune e varianta antigregară.

Regăsim cele două procedee în toate activităţile sociale superioare, fiind cât se poate de evident că nici nu se poate întâmpla altcumva; iar dacă eu vorbesc în mod special de activităţile sociale superioare e tocmai fiindcă ele, superioare fiind, conţin ideea de putere. Ele sunt în număr de trei: politică, religie şi artă. În fiecare dintre aceste activităţi sociale de tip superior regăsim atât procedee de seducţie, cât şi procedee de supunere.

În politică există democraţia, care e o politică de seducţie, şi dictatura, care e o politică de subjugare. E democratic orice sistem ce trăieşte din capacitatea lui de a se face plăcut şi de a seduce – fie că e vorba de seducţia oligarhică sau plutocratică a democraţiei moderne, care nu seduce, de fapt, nimic altceva decât anumite minorităţi, ce includ sau exclud majoritatea autentică; fie că e vorba de seducţia mistică şi reprezentativă a monarhiei medievale, singurul sistem cu adevărat democratic, căci numai monarhia, prin caracterul ei esenţialmente mistic, e capabilă de a seduce majorităţi şi vaste grupuri sociale, toate funcţionând mistic în mod organic în adâncul vieţii lor mentale. În schimb, e dictatorial

orice sistem politic ce se menţine doar prin capacitatea de a domina şi supune – fie că e vorba de despotismul artificial al tiranului dominator prin forţa lui psihică, inorganică şi nereprezentativă, ca în imperiile decadente şi ca în dictaturile *politice*; fie că e despotismul natural al tiranului care domneşte prin forţa sa mentală, tiran organic şi reprezentativ, mesager ocult revelat, atunci când îi vine momentul, din destinul subconştient al unui popor.

În religie există metafizica, care este o religie de seducţie, întrucât ea încearcă să se insinueze prin raţiune – or, a explica sau a dovedi e tot intenţia unei voinţe de a seduce; şi există religia propriu-zisă, care e un sistem de supunere, căci ea supune prin intermediul unei dogme imposibil de demonstrat şi cu ajutorul unui ritual inexplicabil, acţionând astfel în mod direct şi superior asupra confuziei din suflete.

Şi în artă lucrurile se întâmplă ca în politică şi în religie. Există o artă ce domină prin seducţie, şi o alta care domină prin supunere. Cea dintâi e arta după Aristotel, iar cea de a doua e arta pe care eu înţeleg să o apăr. Cea dintâi se bazează natural pe ideea de *frumuseţe*, căci se bazează pe ceea ce *place*; se sprijină pe *inteligenţă*, bazându-se astfel pe ceva care, în general, e comprehensibil şi, în consecinţă, e *plăcut;* se bazează pe o unitate artificială, *construită* şi ignorantă, dar cu toate acestea vizibilă, ca o maşină, deci *apreciabilă* şi plăcută. Cea de a doua se bazează în chip natural pe ideea de *forţă*, căci se sprijină pe ceva care *subjugă*; se bazează pe sensibilitate, fiindcă numai sensibilitatea e ceva particular şi personal, în cazul în care noi dominăm prin ceea ce avem particular şi personal, căci dacă nu se întâmplă astfel, a domina ar însemna a-ţi pierde personalitatea, sau, cu alte cuvinte, a fi dominat; bazându-se pe unitatea spontană şi organică, *naturală*, care poate fi simţită sau nu, dar care niciodată nu poate fi

văzută sau nu e vizibilă, fiindcă nu este prezentă pentru a fi văzută.

Toată arta porneşte din sensibilitate şi pe ea se întemeiază cu adevărat. Dar în vreme ce artistul aristotelic îşi subordonează sensibilitatea inteligenţei, pentru a face chiar din această sensibilitate ceva uman şi universal, sau cu intenţia de a o face accesibilă şi agreabilă tuturor, deci pentru a putea să-i seducă pe alţii, artistul non-aristotelic subordonează totul sensibilităţii sale; el converteşte totul în substanţă sensibilă, pentru ca astfel, punând semn de egalitate între sensibilitatea abstractă şi inteligenţa (fără ca ea să înceteze de a mai fi sensibilitate) *emiţătoare* ca voinţă (dar fără să devină voinţă), să devină el însuşi o *flacără emiţătoare abstractă şi sensibilă*, capabilă să-i forţeze pe ceilalţi, indiferent dacă ei doresc sau nu aşa ceva, să simtă ceea ce el simte, să-i domine prin forţa lui inexplicabilă, aşa cum un atlet îl domină pe altul mai slab ca el, sau aşa cum dictatorul spontan îşi domină întregul popor (fiindcă el însuşi este sinteza întregului său popor, iar prin asta e mai puternic decât toţi supuşii săi adunaţi la un loc); sau tot aşa cum un întemeietor de religii îşi supune dogmatic şi absurd sufletele altora prin substanţa unei doctrine ce nu este, la urma urmei, altceva decât el însuşi.

Adevăratul artist e un foc dinamogen; falsul artist, sau cel aristotelic, este doar un biet aparat transformator, destinat numai să convertească curentul continuu al propriei sale sensibilităţi în curent alternativ – cel al unei inteligenţe străine.

Dar printre artiştii „clasici“ sau aristotelici, există adevăraţi şi falşi artişti; şi, de asemenea, printre non-aristotelici există şi adevăraţi artişti, dar şi simpli simulanţi – căci nu teoria îl face pe artist, ci doar faptul de a se fi născut artist. Ceea ce eu înţeleg şi apăr este aşadar ideea că oricare adevărat artist se situează în lăuntrul teoriei mele, indiferent dacă el se consideră a fi aristotelic sau

nu; şi că oricare fals artist corespunde teoriei aristotelice, chiar şi în cazul când el se pretinde a fi non-aristotelic. Iată ce îmi mai rămâne de explicat şi de demonstrat.

Teoria mea estetică se bazează pe ideea de forţă, de energie, spre deosebire de cea aristotelică, care se întemeiază pe ideea de frumos. E adevărat că şi ideea de frumos poate fi o forţă. Atunci când „ideea“ de frumos este o „idee“ de sensibilitate, o *emoţie* şi nu o idee, o dispoziţie sensibilă a temperamentului, această „idee“ de frumos devine forţă. Şi nu e o forţă atunci când e doar o simplă idee *intelectuală* de frumuseţe.

În acest fel este mare arta grecilor, chiar după criteriul meu, dar *îndeosebi după criteriul meu*. Frumuseţea, armonia, proporţiile nu erau pentru greci nişte concepte ale inteligenţei lor, ci dispoziţii intime ale sensibilităţii lor. Iată de ce grecii erau un popor de esteţi: *pentru toţi, în toate, totdeauna*, arta era o căutare şi o exigenţă. Iată cum au reuşit ei să emită cu atâta violenţă sensibilitatea lor spre epocile care au urmat, încât şi noi mai trăim copleşiţi de puterea acesteia. Doar că sensibilitatea noastră de azi e atât de diferită – căci ea a suferit acţiunea unor forţe sociale numeroase şi durabile –, încât nu mai putem să receptăm această emisie cu sensibilitatea noastră, ci numai cu inteligenţa. Acest dezastru estetic s-a consumat întrucât am primit sensibilitatea grecilor prin intermediul romanilor şi al francezilor. Cei dintâi, chiar dacă apropiaţi de greci la vremea lor, erau, şi vor fi pentru totdeauna, atât de incapabili de sentiment estetic că s-au văzut obligaţi să recurgă la inteligenţă pentru *a primi* mesajul estetic grec. Ceilalţi, cu sensibilitatea lor rigidă şi cu inteligenţa lor fals vivace, capabili totuşi de „gust“, dar nu şi de emoţie estetică, deformară deja deformata romanizare a elenismului, fotografiară cu eleganţă pictura romană după o statuie greacă. Există deja o distanţă enormă, dacă o măsurăm,

între *Iliada* şi *Eneida* – atât de mare încât ea nu poate trece neobservată nici măcar în nişte simple traduceri; distanţa între Pindar şi Horaţiu pare a fi, de asemenea, infinită. Dar nu e mai mică nici distanţa ce-l separă pe un Homer bidimensional ca Vergiliu, sau pe un Pindar redus la o proiecţie tip Mercator cum e Horaţiu de platitudinea mortală a unui Boileau, a unui Corneille, a unui Racine, şi de toate aceste insuportabile gunoaie estetice ale „clasicismului“ francez, acest „clasicism“ a cărui retorică postumă încă mai strangulează şi denaturează admirabila sensibilitate a lui Victor Hugo.

Dar aşa cum la „clasici“ sau la pseudoclasici – adică la „aristotelicii“ propriu-zişi – poate fi găsită frumuseţea, nu în dispoziţiile sensibilităţii, ci doar în preocupările raţiunii, tot aşa, pentru non-aristotelicii simulanţi, forţa poate fi *o idee de inteligenţă*, şi nu o dispoziţie a sensibilităţii. Şi aşa cum simpla idee intelectuală de frumos nu creează realmente frumuseţe, căci frumuseţe numai sensibilitatea poate crea, în măsura în care numai ea poate să *emită* ceva, tot astfel ideea de forţă sau de non-frumos, pur intelectuală, ea singură nu reuşeşte să creeze această forţă sau non-frumuseţe. Iată de ce există – şi încă în ce cantitate – atâţia care simulează această artă de forţă sau de non-frumos, care nu creează nici frumuseţe, nici non-frumuseţe, căci în fapt ei nu pot crea nimic; nu fac nici artă aristotelică falsă, pentru că nu vor să facă, nici nu fac artă non-aristotelică falsă, întrucât nu poate exista o artă non-aristotelică falsă. La urma urmelor, chiar şi fără să vrea, ei comit artă aristotelică, şi încă din cele mai jenante, căci fac artă cu inteligenţa, nu cu sensibilitatea lor. E vorba de majoritatea – dacă nu chiar de totalitatea – aşa-numiţilor realişti, naturalişti, simbolişti, futurişti, care sunt nişte bieţi simulatori, n-aş zice că lipsiţi de talent cu toţii, în orice caz, ci doar unii dintre ei, dotaţi numai cu talentul de a simula. Ceea ce ei

scriu, pictează sau sculptează poate prezenta un oarece interes, dar e interesul pe care îl arăţi unor acrostihuri, unor desene făcute dintr-o singură trăsătură şi altor fleacuri de aceeaşi natură. Câtă vreme nu le spunem „artă“, e destul de bine.

În rest, până astăzi, când apare pentru prima dată o autentică doctrină non-aristotelică despre artă, au existat numai trei manifestări adevărate de artă non-aristotelică. Pe cea dintâi o găsim în stufoasele poeme ale lui Walt Whitman; pe cea de a doua, în poemele cele mai stufoase ale maestrului meu Caeiro; iar pe cea de a treia, în cele două ode – *Odă Triumfală* şi *Odă Maritimă* – pe care le-am publicat în *Orpheu*. Nu mă întreb dacă e vorba de lipsă de modestie. Afirm că este adevărul.

Note

13 Volumul de debut (1901) al Annei de Noailles (1876-1933, n. Brâncoveanu), care avea să devină celebră în literatura franceză din prima parte a veacului trecut. Pessoa, poate excesiv de sever în acest caz, când vorbeşte de plagiat, citează titlul în franceză. Traducerea românească poate oscila între *Innumerabila inimă* şi *Mult numeroasa inimă*.

14 Referinţă la floarea (crinul roşu) din care există câteva zeci de varietăţi dar, şi mai probabil, la păstoriţa dintr-un poem de Vergiliu al cărei nume, mai târziu, va fi utilizat şi pentru desemnarea unei curtezane a lui Ludovic al XVIII-lea.

15 Una dintre societăţile literare tipice fazei finale a clasicismului. Cea dintâi a fost întemeiată la Roma în 1690. Pessoa i-a citit pe aceşti poeţi traduşi într-o ediţie englezească.

16 Pentru „precaritatea eternă a lucrurilor“ (în fr., în orig.) Pessoa utiliza numeroase referinţe, încă de la Hermes Trismegistul. Nu am identificat sursa romantică de aici, dacă va fi existând una.

DESPRE ARTĂ, LITERATURĂ ŞI FILOZOFIE

Arta modernă, arta visului

Am putea rezuma principala caracteristică a artei moderne într-un singur cuvânt: *vis*. Arta modernă e arta visului.

În epoca modernă asistăm la sciziunea dintre gândire şi acţiune, pe de o parte gândirea efortului şi a idealului, pe de altă parte efortul el însuşi şi realizarea lui. În Evul Mediu, pe timpul Renaşterii, un visător precum Henric Navigatorul[17] îşi putea realiza visul la modul concret. Era suficient să-l viseze cu intensitate. Lumea oamenilor era pe atunci simplă şi restrânsă. Iar până la epoca modernă chiar lumea întreagă era simplă şi restrânsă. Era ignorată această complexă putere căreia îi spunem Democraţie, nu era cunoscută viaţa intensă zămislită de ceea ce numim revoluţie industrială, nici această împrăştiere pretutindeni a vieţii sau această permanentă lărgire a realităţii ca o consecinţă a descoperirilor ce au instaurat imperialismul. Pe când, în zilele noastre, dimpotrivă, lumea e apăsată de această triplă şi oribilă complexitate. Orice vis e imediat însoţit de inevitabilul gând că el este imposibil. (Căci în Evul Mediu ingnoranţa era ea însăşi o forţă a visului.) Dar în zilele noastre fiecare lucru în parte are un „cum“ şi un „ce“ specifice şi exacte. A explora Africa nu mai este decât o biată aventură, nimic extraordinar şi terifiant; ieri, a porni să descoperi unul din polii planetei era un risc, acum nu mai e nimic. În viaţa noastră de azi, mai toate misterele au murit: cel care pleacă să exploreze Africa […] sau polul nu mai porneşte înspăimântat de ceea ce urmează să întâlnească acolo, ştiind că nu va găsi decât lucruri cunoscute sau cognoscibile din punct de vedere ştiinţific. Nu mai există

îndrăzneală: e suficient să ai curajul unui bun boxer. Iată de ce până şi cele mai nebuneşti realizări sau proiecte ale aviatorilor sau exploratorilor noştri moderni nu reuşesc să depăşească ridicolul, de cât sunt de mediocre. Căci oamenii de ştiinţă sunt oamenii practicii. Pe câtă vreme marii oameni din Antichitate erau oamenii visului.

Omul devine tot mai mărunt, scade. Scade treptat, de fiecare dată tot mai mult, iar a guverna înseamnă astăzi doar a administra, a ghida.

* * *

Începând cu momentul în care arta modernă a devenit o artă personală, dezvoltarea ei logică trebuia să se producă spre o interiorizare tot mai marcată – spre un vis care creşte treptat, dar mereu spre un vis.

* * *

Poetul visului este un muzician; el este înlănţuit de melodia versurilor sale aşa cum Ariel era prizonierul curbei [?] lui Sycorax[18]. Muzica este prin esenţa ei o artă a visului: iar dezvoltarea muzicii, care este modernă prin tot ceea ce are ea mare şi interesant, compune şi aliază într-un mod suprem toate lucrurile despre care noi am vorbit. Fiindcă este un visător, poetul visător rămâne mereu şi un muzician. Iar dacă vrea să-şi poată comunica visul, el trebuie să stăpânească *acele lucruri care comunică visul*. Muzica este unul dintre aceste lucruri.

Poetul visului este de obicei şi un vizual, un vizual şi un estetician. Visul se raportează aproape totdeauna la *vedere.* Nici auzul şi nici pipăitul nu fac parte cu adevărat din domeniul său. Iar un „tablou“, un „peisaj“ sunt de vis, căci ele sunt prin esenţa lor *statice*, ele neagă perpetua dinamică a lumii exterioare. (Cu cât viaţa modernă este mai

rapidă şi tulbură mai mult, cu atât visul este mai lent, mai clar, mai senin.)

* * *

Nordau a comis eroarea clasică cea mai grosolană pe care o poate face cineva care abordează raţional obiectul raţionamentului său. El a crezut că o mişcare de un real progres, o mişcare cu adevărat diferită, era o mişcare de regres; a avut un început perplex şi ezitant, ca toate începuturile, considerând că e doar noua formă artistică a unei arte depăşite, deci el nu a ştiut să distingă realul de contingent, instinctivul de ceea ce este factice şi teoretic, în această mişcare artistică, şi nu a ştiut să meargă în adâncime până la înţelegerea lui *unde* şi a lui *quo* din civilizaţia actuală […]

El a ştiut să vadă elementele de decadenţă pe care le conţinea mişcarea simbolistă – ceva nu tocmai dificil, căci sărea în ochi –, dar nu a văzut ceea ce se afla îndărătul acestor elemente şi care face ca un Dante Gabriel Rossetti sau un Paul Verlaine să fie mari poeţi. Iar Nordau nu s-a limitat doar să comită câteva contrasensuri sau să dea prea mare importanţă unor mofturi: el a confundat, regrupându-le în aceeaşi categorie, noţiuni ca „mistic“ şi „ftizic“ din forme de artă diferite, cu semnificaţii diferite.

* * *

Trei căi de acces se prezintă dinaintea noastră dacă vrem să înfruntăm acest nou stadiu al civilizaţiei:1) să ne abandonăm în lumea exterioară, să ne lăsăm absorbiţi de lumea care ne înconjoară, să acceptăm viaţa leneşă şi gălăgioasă, cultul efortului, imaginea simplistă a Naturii ce ne e dată – e calea urmată de Whitman, Nietzsche, Verhaeren iar printre noi e curentul ce-i conţine pe Nunes Claro, Silvio Rebelo şi João de Barros; 2) să ne ţinem la distanţă, pe marginea acestui curent,

într-un vis individual şi perfect izolat, şi să ne opunem, inerţi şi pasivi, vieţii moderne cu capricii din Evul Mediu, cu *medievalitate*, sau să fugim spre spaţii îndepărtate, spre ceea ce a rămas straniu şi insolit în viaţă – adică spre ce are viaţa cât mai *îndepărtat*. E calea urmată de Edgar Poe, de Baudelaire (cel care s-a refugiat în Straniu), de Rossetti, de Verlaine (care a fugit spre Evul Mediu şi spre Straniu), de Eugénio de Castro (spre Grecia) şi de Loti (spre Orient); 3) să închidem această lume gălăgioasă, natura, totul, *chiar în interiorul visului* – şi să fugim de Realitate în interiorul acestui vis. E calea *portugheză* (atât de tipic de portugheză) – ce se intensifică tot mai mult, începând cu Antero de Quental până la poezia noastră cea mai recentă.

Cine vrea să înţeleagă simbolismul nu trebuie să piardă din vedere tripla lui natură.

El reprezintă:

1. degenerescenţa romantismului;
2. o mişcare împotriva scientismului;
3. o etapă în evoluţia (sau începutul evoluţiei) unei noi arte.

Cine nu a ştiut să vadă aceste lucruri nu poate să înţeleagă simbolismul. Nordau nu a văzut decât 1), alţii nu au văzut decât 2) şi 3).

* * *

Cel mai mare poet al timpurilor moderne va fi cel care va avea cea mai mare capacitate de a visa.

* * *

Scoţând în evidenţă misticismul şi egotismul artei moderne, Nordau a arătat ceea ce era morbid atât în misticismul echilibrat, cât şi în personalismul caracteristic al acestei arte moderne, fiind fondul din care s-a născut şi Goethe, atât de drag lui Nordau, cel puţin în prima lui fază.

* * *

Natura visătorului se dezvăluie prin trăsături caracteristice: cea mai evidentă e asexualitatea lui, sau parasexualitatea; este expresia cea mai flagrantă a incapacităţii lui de a face faţă normalităţii şi realităţii lucrurilor.

* * *

Ceea ce numim artă modernă, sau ceea ce îi ţine deocamdată locul, nu e decât începutul unei arte – sau mai degrabă începutul unei tranziţii între două faze din evoluţia unei civilizaţii. Între ceea ce numim romantism şi arta ce conduce în zilele noastre, din ce în ce mai precipitat, spre acel apogeu.

* * *

Henric Navigatorul este chiar tipul visătorului perfect. E un visător complet – începând cu asexualitatea lui până la absenţa de scrupule în faţa oricărui sacrificiu necesar. Dar el a şi trăit într-o epocă în care se putea visa.

* * *

În zilele noastre nu sunt visate decât lucrurile nerealizabile. Ceea ce e realizabil astăzi este realizabil din punct de vedere ştiinţific, dar nimic din ceea ce se prezintă ca fiind ceva ştiinţific nu poate fi materie de visare.

Victor Hugo

Poezia lui Victor Hugo nu e decât exaltarea locului comun.

* * *

Victor Hugo are marele defect al tuturor temperamentelor retorice: ideile lui sunt

momentane; mai mult decât idei propriu-zise, acestea sunt în realitate nişte inspiraţii, încât se poate spune că la el ideile sunt mai mult simţite decât cu adevărat gândite. Când spun că Victor Hugo are idei *momentane*, vreau să spun că el e incapabil să profite de o idee strălucită sau lucidă, nu ştie să tragă din ea concluziile logice, nu ştie să facă din ea punctul de plecare spre o asociaţie de idei coerente sau spre orice raţionament. Cum la el fiecare idee ia o formă imaginată, el o asociază cu alte imagini, nu cu alte idei, iar de reţinut reţine ceea ce ideea are expresiv mai degrabă decât ceea ce are ea pertinent.

E problema tuturor celor inspiraţi, a tuturor „clarvăzătorilor“. Din punct de vedere mental ei sunt nişte „parţiali“; ei nu gândesc, ei au idei. De exemplu, Victor Hugo nu încetează să se contrazică, să juxtapună nişte idei care din punctul de vedere al celei mai elementare logici fie nu pot fi juxtapuse, fie sunt premisele negreşit condamnate să producă concluzii contradictorii. El nu are pic de spirit de analiză, el pur şi simplu nu analizează, ci doar înţelege. Or, cineva care înţelege nu se poate înţelege pe sine; cineva care înţelege fără să înţeleagă decât pe fragmente. Hugo poate avea intuiţia unui tot sau intuiţia unei părţi; dar nu va avea niciodată intuiţia părţilor din care se compune un tot, şi nici a raportului dintre un tot şi părţile sale. Spiritul lui Victor Hugo e apoteoza locului comun; iar fiind comun, el nu poate fi sublim.

S-a putut observa că Victor Hugo este un spirit primitiv; nu gândeşte decât prin imagini. Aş zice chiar mai mult: el gândeşte prin epigrame. Nimic nu ilustrează mai bine gândirea lui decât vulgara epigramă. Gândirea denumită epigramatică se distinge prin faptul că nu cunoaşte decât două feluri de a asocia ideile: după asemănarea lor şi după contrastul lor. Adică ea nu ştie să gândească decât într-un singur fel: prin imagini.

Victor Hugo gândeşte prin imagini. Or, atunci când toate ideile vin în spirit sub formă de imagini, nu există decât două posibilităţi de a le asocia: fie după asemănările, fie după diferenţele dintre ele. Căci orice imagine nu evocă în spirit decât două lucruri: imagini asemănătoare şi imagini diferite.

* * *

Ce putem spune despre frazele colosale pe care le găsim deseori la Hugo? Sunt nişte fraze care, de fapt, încearcă să suplinească absenţa lirismului esenţial, deci sunt un fel de lirism superficial. Adevăratul liric evită marile fraze, metaforele frumoase şi imaginile sublime; iar misterul artei sale chiar de aici decurge. El cântă cu sufletul şi din tot sufletul, nu cu inteligenţa, indiferent dacă ea este sau nu imaginativă. Se înţelege că un mare liric poate de asemenea să posede, dincolo de lirismul său esenţial, şi simţul frumuseţii superficiale; iar în acest caz arta lui nu are decât de câştigat. Dar atunci această frumuseţe, aceste metafore, aceste imagini, prin ele însele superficiale, vor fi prin forţa lucrurilor transformate în lirism pur de arta acestui mare liric. Iar acest lirism pur va şterge în mod natural caracterul lor artificial. E ceea ce putem vedea în frazele şi în imaginile celebre ale lui Shakespeare, această a doua Natură, încă şi mai spirituală decât prima.

Oricine îl citeşte pe Hugo ajunge să creadă că un om care a scris asemenea poeme a putut să fie la fel de bine şi sincer, şi nesincer. Sinceritatea lui e ceea ce este mai puţin evident. Or, o asemenea problemă nu se pune niciodată când e vorba de un liric adevărat. Un critic este îndreptăţit, fără să fie bănuit de idioţenie, să se îndoiască de patriotismul lui Victor Hugo sau de marea lui profunzime. Dar nimeni nu se poate îndoi de patriotismul lui Camões. E destul să ne dăm seama cât de răscoliţi suntem, în ciuda obstacolelor pe care le aduc

limbajul mitologic şi grandilocvenţa, de lirismul din distihul de la sfârşit în stanţa *Hipocrene* de Camões.

Căci grandilocvenţa lirică e diferită de grandilocvenţa retorică.

Retoricii prezintă marele avantaj de a fi uşor accesibili tuturor; în plus, din ei nu se pierde mai nimic dacă e vorba de traducere, căci frazele retorice şi epigramele pot fi transpuse cu uşurinţă într-o altă limbă. Nu e cazul şi cu poezia lirică. E aproape imposibil să traduci poezie lirică; ar fi nevoie de un traducător liric, iar rezultatul ar fi totdeauna sărăcit. Rezultă din asta cea mai proastă poezie ce poate fi imaginată. Ce mai rămâne din sonetele lui Shakespeare într-o traducere? Sau ce rămâne din cântecele ce se găsesc în majoritatea dramelor sale? Cine ar putea să redea în traducere poezia lirică a lui Shelley? Cum să traduci un sonet de Antero de Quental fără să sacrifici cel puţin această dulce muzică tristă şi penetrantă care e sufletul lirismului şi un element esenţial din grandoarea lirică a acestui poet? Dar să luăm şi ultimul exemplu flagrant, celebrul sonet al lui Camões: *Alma minha gentil*[19]. Nici un străin nu va putea vedea, în traducere, în ce constă frumuseţea acestei limbi simple şi directe, lipsită de imagini, de metafore şi de perioade, când tocmai în asta se află întreaga ei frumuseţe, dusă de mişcarea intimă şi continuă a ritmului neîntrerupt al durerii. Un mare poet retoric poate fi citit într-o bună traducere; dacă există o bună traducere din acest poet, nici nu trebuie să faci efortul de a-l citi în limba originală. Dar nu poţi accepta să citeşti un poet liric într-o traducere, oricât de fidelă ar fi acea traducere. Trebuie să înveţi limba în care acea operă a fost scrisă. Traducerea dintr-un poet liric nu poate servi decât pentru a-ţi furniza o idee despre această operă din interiorul ei; cititorul nu trebuie să piardă din vedere că această traducere,

oricât de perfectă ar fi ea, rămâne doar parţială şi falsă.

E uşor să înţelegi atitudinea celor mai mari critici faţă de Victor Hugo. Ei simt instinctiv că Hugo nu prea e capabil de lirism sublim, drept pentru care ei prezintă cu oarecare nelinişte enorma lui putere de imaginaţie. Dar neştiind cum s-o analizeze, ei tot dau târcoale enigmei fără să ajungă s-o înţeleagă.

Se cuvine să recunoaştem: ne cuprinde un soi de invidie în faţa acestei exuberanţe de imaginaţie la un poet a cărui imaginaţie nu reuşeşte, totuşi, să ajungă chiar până la sublim; ne cuprinde un soi de invidie în faţa uşurinţei şi inconştienţei cu care sunt spuse toate în cea mai mare hărmălaie. Am prefera ca ceea ce zice el să fie ceva de mai slabă calitate, sau, dacă nu, să fie el ceva mai conştient şi să înţeleagă el însuşi mai bine cuvintele sublime pe care le proferează, sau mai degrabă pe cele care se exprimă în spiritul său. Cert este că, dacă opera lui ar fi fost cu totul lipsită de valoare, problema nici nu s-ar pune; iar dacă ar fi fost conştient de ceea ce scria, adică dacă şi-ar fi analizat gândurile, niciodată nu le-ar fi gândit aşa, nici nu le-ar fi formulat în această manieră şi cu atâta exuberanţă. Grandoarea şi micimea omului sunt cele două feţe ale naturii sale. Degeaba încerci să citeşti pe reversul unui bănuţ de nichel faţa unei monede de argint sau de aur.

Deci nu era vorba de un liric sublim? Cu siguranţă că nu. Dar oare nu este o falsă impresie ce reiese din forma poeziei sale, alexandrinul, din prozodia sau chiar din limba franceză, ea însăşi prea puţin maleabilă, suav de dură şi muzical de rigidă? Nu, nicidecum; poezia lirică îşi provoacă propria ei formă, în poezie forma reflectă totdeauna gândirea. Dacă forma nu este lirică înseamnă că nici ideea nu este. Iar dacă o limbă nu se pretează la lirism e numai dovada faptului că poporul care o vorbeşte nu se pretează nici el la

aşa ceva; iar atunci când un popor e non liric prin natura lui, cum ar putea fi unul dintre membrii săi? Nimic nu e mai simplu şi nici mai uşor de înţeles.

Recunoaştem poezia lirică pură şi sublimă atunci când ea poate să izvorască dintr-o gândire şi dintr-o emoţie aproape nule. Nu ştim prea bine care este partea intelectuală şi nici cea la drept vorbind emotivă în aceste versuri eminamente lirice:

cravo roxo / verde pino
garoafă roşie / verde pinet

Evident, cu cât ideea este mai elevată, cu condiţia ca lirismul să rămână constant, cu atât mai grandioasă va fi poezia.

O altă particularitate esenţială a poeziei lirice – care de fapt nu e decât un alt aspect al aceleiaşi realităţi: cu cât forma este în sine mai puţin poetică, cu atât mai mult dobândeşte ea însăşi o formă sublimă. Engleza, germana şi portugheza sunt cele trei limbi care au născut cea mai mare poezie lirică esenţială, deşi erau din punct de vedere muzical inferioare limbii franceze, limbii spaniole, limbii italiene. Şi tot aşa, printre britanici, cea mai lirică este limba vorbită de scoţieni, cea vorbită cu accentul cel mai aspru şi cel mai puţin poetic din limba comună a Marii Britanii, iar cea mai puţin lirică este limba irlandezilor, chiar dacă limba lor naţională şi felul lor de a vorbi limba engleză sunt cele mai puţin aspre dintre toate. Dar nu ne-am propus să studiem lirismul particular al fiecărei naţiuni europene.

Ceea ce e valabil când e vorba de alegerea limbii e valabil şi când e vorba de alegerea formei. În engleză forma lirică supremă e versul liber, care prin el însuşi e forma poetică cea mai prozaică. Exact la fel este şi în germană. Dar în portugheză nu s-ar putea spune acelaşi lucru, fiindcă noi practicăm prea puţin versul liber, dar şi pentru că nu cunoaştem (în stadiul de degenerescenţă în care

ne aflăm, din care abia dacă începem să ne trezim, raportându-ne la lirismul rasei noastre) marea sa valoare lirică. Totuşi, e suficient să citim splendidele versuri libere ale lui Lope Vieira din *O Encoberto* ca să ne dăm seama până unde poate să meargă muzicalitatea versului liber portughez. În nici o altă limbă, cu excepţia englezei, nu am putea obţine aceste extraordinare efecte de vers liber din următorul fragment:

Só de encontro aos navios, embalando-os
as aguas batem com marulho e sonho[20],
sau din:
A janela tristíssima que deita
Para as bandas do sonho e dos amores[21].

Vedem cât de intens muzica subtilă şi intimă le conferă acestor versuri o corporalitate al cărei lirism sublim (…) este sufletul. Senzaţia imediată pe care o resimte orice persoană atrasă în mod natural de aceste versuri pe care le citeşte de parcă le-ar cânta demonstrează cât sunt ele de lirice. Orice poezie adevărată şi mare trebuie să producă un efect asemănător. Nu e o greşeală, ci o necesitate imperativă să citeşti cântând astfel de pasaje ca şi cum ai face-o *with a prose mouth*. Numai versul retoric poate fi citit fără să-l cânţi.

Anatole France

Nu, nu era un diletant. Măcar de-ar fi fost! Nu, nici măcar diletant nu era, pentru că Anatole France era un diletant amator. De partea diletantă din el (dacă exceptăm ceea ce la el figura ca o trăsătură a cancerului său, comunismul), ţinea acest scepticism conform căruia toate doctrinele pot fi apărate în mod egal, iar fiecare în particular, departe de a avea valoarea pe care o are prin ea însăşi, nu valorează decât prin ceea ce are valoros apărătorul ei; avea curiozitatea celui care ştie că pot fi văzute lucruri de toate felurile peste tot; şi,

în sfârşit, avea această floare supremă a culturii căreia îi spunem umanism începând din momentul în care Pater l-a definit astfel o dată pentru totdeauna.

Adevăratul diletantism e totuşi ceva mai mult decât o simplă curiozitate superficială pentru tot ce te înconjoară: el merge până în adâncul lucrurilor şi cunoaşte în trecere adevărul fiecăruia dintre ele cu sinceritate şi acuitate. Adevăratul diletant ştie să trăiască pe deplin, cu inteligenţă şi sensibilitate, fiecare aspect al realităţii iluzorii. Goethe, Shakespeare au fost nişte *diletanti*; mai cu seamă acesta din urmă care a ştiut să incarneze cele mai diverse tipuri ale umanităţii cu aceeaşi bogăţie de imaginaţie şi de inteligenţă.

Dar Anatole France era departe de a poseda marile calităţi de inteligenţă, de sensibilitate sau de imaginaţie. Ca să poată fi cu adevărat superficial, nu avea suficient fundament; ca să ajungă să fie cu adevărat fugitiv, nu întârzia destul de mult asupra lucrurilor; iar ca să înţeleagă totul, îi lipsea numai inteligenţa; şi ca să simtă totul, îi lipsea sensibilitatea, iar ca să imagineze totul, îi lipsea imaginaţia.

A fost un fel de femelă a diletantismului. Avea un stil admirabil, desigur, dar lipsit de orice originalitate; e stilul mediu al marelui stil francez. Stil care nu s-a clintit o iotă de la Pascal încoace. El poseda un simţ estetic admirabil, cum li se întâmplă deseori femeilor – însă doar pentru lucruri lipsite de orice interes artistic.

Anatole France este imaginea cea mai fidelă – de unde şi enorma lui popularitate – a jalnicei noastre lumi moderne, incapabilă de speculaţie metafizică – din care pricină el nici nu face metafizică decât în sociologie –, sărac şi câş în sentimente – de unde şi dispreţul lui pentru romantism. În lipsa vreunei calităţi reale, el încă rămâne ceea ce putem găsi mai bun. A umplut cu

asupra de măsură modernitatea noastră cultivată. Măsura asta care măsoară în centilitri.

E neîndoios faptul că a contribuit la împlinirea acestui stadiu estetic al inteligenţei, adică stadiul cel mai perfect pe care ea îl poate atinge – ca să ne vindece de turbare în convingerile noastre, de orice elan de sinceritate, precum şi de imbecila noastră încăpăţânare de a lua în serios o lume pe care înşişi zeii, cei care totuşi o conduc, niciodată nu au luat-o în serios.

Nietzsche

Nietzsche e cel care a afirmat că întreaga filozofie nu-i decât expresia unui temperament.

Dar încă nu e cu totul exact. Teoriile unui filozof sunt rezultatele temperamentului său şi ale epocii sale. Ele sunt efectul spiritual produs de epoca lui asupra temperamentului său. Nici nu poate fi altcumva.

De unde se deduce că şi filozofia lui Nietzsche rezultă atât din temperamentul, cât şi din epoca lui. Temperamentul său era cel al unui ascet sau al unui nebun. Epoca lui, în ţara lui, era una a materialismului şi a forţei. Trebuia în mod fatal să rezulte o teorie ce aliază un ascetism nebun şi o apologie (chiar involuntară) a forţei şi dominaţiei. De unde şi adoptarea teoriei creştine a necesităţii de a-şi domina instinctele, care aici devine – din pricina nebuniei autorului – necesitatea de a domina toate instinctele, *chiar şi pe cele bune*, adică o mortificare a sufletului, ba chiar şi a temperamentului (noţiune delirantă).

Schimbare

Spune Heraclit că, întrucât toate lucrurile sunt într-o permanentă schimbare, nici o cunoaştere nu este cu putinţă.

Răspunsul meu va fi că, dacă toate lucrurile se schimbă, şi eu mă schimb odată cu ele, şi deci mă

aflu într-o stabilitate relativă. Subiectul şi obiectul, schimbându-se perpetuu, sunt stabile în relaţia lor reciprocă.

Lumea este în schimbare perpetuă doar atunci când se află în contrast cu ceva imuabil. Ce este acel ceva care nu se schimbă? Descartes avansează următorul răspuns: „Sunt eu însumi ca subiect gânditor“.

Cred că, în acest punct, Descartes avea aproape dreptate. Dar cred că greşea atunci când situa principiul stabilităţii într-un „ego“ ca lucru schimbător şi sensibil. Mie mi se pare mai curând că principiul imuabilităţii nu se află în eu ca subiect gânditor, nici măcar în gândirea mea, ci în gândire ca raţiune pură, incondiţională şi absolută.

* * *

Nu sunt de acord că prin cuvântul *pensée* Descartes ar vrea să spună cunoaştere. Cred că vrea să spună gândire. *Res cogitans*, asta este omul, un lucru gânditor. Ceea ce vrea el să spună cred că e asta: Eu toată viaţa trebuie să mă gândesc la ceva. Chiar în orele de apatie, gândesc, chibzuiesc, visez – toate cele prin care eu exist se află în gândirea mea.

Una dintre raţiunile pentru care Descartes nu voia să spună gândire prin *pensée* este evidentă în celebrul pasaj unde asigură că motivul pentru care spune că sufletul gândeşte mereu este acelaşi care îl face să creadă că lumina străluceşte mereu chiar şi când nu există ochi care să o vadă. Dacă prin „pensée“ el vrea să spună conştiinţă, cum poate vorbi despre ea ca fiind inconştientă? […]

Oricum ar fi, gândire inconştientă, chiar în acel prim moment încă obscur, se poate concepe. Dar conştiinţă inconştientă fiind o contradicţie în termeni, este total de neconceput.

În ceea ce priveşte restul, nu am nici o îndoială că Descartes a vrut de mai multe ori să spună conştiinţă în loc de *pensée.* Dar confuzia era

firească, Descartes fiind un intelectualist […] de natură intelectuală.

Din nou expresia *res cogitans*, lucrul pe care îl gândim mereu, este foarte adecvată pentru Descartes, ca om. […]

E adevărat că Descartes nu poseda adevăratul înţeles a ceea ce este conştiinţa, în sens metafizic, el o confunda cu gândirea. Există în Descartes germenele teoriei epifenomenului. Singurul lucru pe care cerea să fie dovedit până la o astfel de concluzie este cel pe care nu l-a indicat, nici nu ar fi putut atunci să-l indice, cunoaşterea relaţiei dintre om şi animal; teoria evoluţiei. […]

Despre egalitate

Pe timpuri, teza a fost avansată drept adevăr suprem de către biologul Haeckel. Între maimuţă şi un om normal, a spus el, există mai puţină deosebire decât între un om normal şi un om de geniu.

Între muncitorul cu mintea, cum se spune, şi muncitorul cu braţele nu există identitate, nici asemănare: există o profundă, o radicală opoziţie.

Sigur este că între un muncitor şi o maimuţă există o mai mică deosebire decât între un muncitor şi un om într-adevăr cult.

Poporul nu este educabil, fiindcă este popor. Dacă ar fi posibil să fie transformat în indivizi, atunci ar fi educabil, ar fi educat, fiindcă nu ar mai fi popor.

Ura faţă de ştiinţă, de legile naturale este ceea ce caracterizează mentalitatea populară. Miracolul, asta vrea poporul, asta înţelege poporul. Că îl săvârşeşte Fecioara de la Lourdes sau de la Fátima, ori că îl săvârşeşte Lenin – doar aici stă deosebirea. Poporul este fundamental, radical, iremediabil reacţionar. Liberalismul este un concept aristocratic, deci total opus democraţiei.

Da, să rămânem la acest punct. Să eliminăm deosebirile pur exterioare, cum ar fi cea dintre

negri şi albi. Adevărata deosebire este de alt ordin. Ea se plasează între lume şi indivizi.

Accept un om din popor ca frate întru Dumnezeu, ca frate întru Cristos, dar nu ca frate întru Natură. În faţa religiei suntem egali; în faţa Naturii şi a ştiinţei nu există între noi nici un fel de egalitate. Oriunde s-ar stabili o egalitate între lucruri în mod natural diferite, există mistică, există religie; ceea ce nu există este ştiinţa.

Toate religiile se împart, mai mult sau mai puţin vizibil, fiecare în două: cultul extern şi doctrina externă, şi ceea ce este dat la iniţiere, fie individual şi mistic, fie ritual şi magic. Or, cultura este o iniţiere. Şi este aşa deoarece conţine esenţa iniţierii – faptul că este altă viaţă.

Geniul

Viaţa este echilibrul dintre două forţe, cea de integrare şi cea de dezintegrare, anabolismul şi catabolismul fiziologic. Anularea forţei de dezintegrare (imposibilă în materia organică) ar fi non-viaţa (şi prin aceasta e imposibilă în materia organică); anularea forţei de integrare înseamnă moartea.

Cum spiritul este ceva viu (şi există legat de altceva tot viu, anume de creier şi de sistemul nervos şi, în fine, de corp), în spirit, ca de altfel în întreaga viaţă, operează aceste forme de integrare şi dezintegrare. Şi, cum în corp anularea dezintegrării ar fi non-existenţa spiritului, anularea integrării este ceea ce numim nebunie.

Cu cât un organism este plasat mai sus pe scara evolutivă, cu atât acel organism este mai complex; şi cu cât este mai complex, cu atât e mai dezintegrabil şi sunt mai numeroase forţele de dezintegrare pe care le cuprinde în sine. La fel, cu cât este mai elevat un spirit, cu atât sunt mai complexe forţele de dezintegrare pe care le cuprinde în sine. Doar printr-un agent toxic sau un traumatism violent pot animalele să se

„îmbolnăvească“ – adică doar printr-o dezintegrare anormală. În afară de asta, ele nu sunt susceptibile de nebunie; dezintegrarea spiritului lor este simplă, integrarea se face întotdeauna fără efort.

În ce constau forţele de integrare în organismul fizic? În rezistenţa uşoară şi rapidă la orice agent intern care ar căuta să-l dezintegreze (ca în instinctul de a-şi potoli foamea şi setea etc.); precum şi în coordonarea uşoară şi rapidă a organelor sale în sensul de a apăra organismul, de a nu împrumuta, ca să spunem aşa, căi independente care să-i fie absolut nocive.

La fel, forţele de integrare ale spiritului sunt: rezistenţa uşoară şi rapidă la orice agent extern care ar căuta să-l prejudicieze; inhibarea impulsurilor anormale şi coordonarea ideilor într-o unitate. Ultimele două puncte sunt clare, primul însă nu. În ce fel rezistă spiritul la o forţă externă care vrea să-i dăuneze? (Distincţie între subiectiv şi obiectiv.) (De găsit soluţia.)

Când la un individ se dezvoltă facultăţile mentale de integrare fără să se dezvolte în paralel facultăţile mentale de dezintegrare, acel individ este ceea ce se cheamă un om de talent. Neproducându-se o dezvoltare mai mult decât normală a calităţilor de dezintegrare, dezvoltarea la maximum a celor de integrare nu este pusă să opereze în plină forţă; posedă forţă deplină, dar operează mai lent decât ar putea.

Când însă, alături de dezvoltarea calităţilor de integrare, coexistă o dezvoltare la fel de mare a celor de dezintegrare – adică o psihonevroză –, calităţile de integrare ajung să funcţioneze în locul celorlalte. Se produce atunci, prin echilibrul hipersănătos al unui fenomen morbid, o hiperarmonie a spiritului. Această hiperarmonie o numim geniu.

Înseamnă asta oare că nu există oameni de talent cu psihonevroze? Nicidecum. Dar există două

modalităţi ca psihonevroza să coexiste cu un exces al facultăţilor de integrare.

Examinarea epocilor istorice ne arată că geniile apar cu mai mare frecvenţă în perioadele de dezintegrare socială. S-ar spune, la prima vedere, că ele sunt generate de dezordine. Se pare însă că nu este aşa; ele sunt mai curând generate de tendinţa de a rezista la dezordine, care nu poate fi accentuată decât atunci când este accentuată dezordinea la care trebuie să se reziste.

[Adevăr, şi adevăr?]

Orice metafizică este căutarea adevărului, înţelegând, prin Adevăr, adevărul absolut. Or, Adevărul, orice ar fi el, şi admiţând că este ceva, dacă există, există în interiorul senzaţiilor mele, sau în afara lor, sau atât în interiorul, cât şi în afara lor. Dacă există în afara senzaţiilor mele, atunci este ceva de care nu pot să fiu sigur niciodată, deci nu există pentru mine, este, pentru mine, nu numai contrariul certitudinii, deoarece numai de senzaţiile mele sunt sigur, ci şi contrariul *fiinţei,* fiindcă singurul lucru care există pentru mine sunt senzaţiile mele. Astfel că, existând în afara senzaţiilor mele, Adevărul, pentru mine, este egal cu Incertitudinea şi nefiinţa – prin urmare nu există şi nu este adevăr. Dar să admitem absurditatea că senzaţiile mele pot să fie eroarea şi ne-fiinţa (ceea ce este absurd, de vreme ce ele există cu siguranţă) – în acest caz adevărul este fiinţa şi există *total* în afara senzaţiilor mele. Dar ideea de *Adevăr* e o idee a mea; de aceea există în interiorul senzaţiilor mele: în consecinţă, sau vreau Adevăr Absolut şi în afara mea, sau adevăr existent în interiorul meu – contradicţie, prin urmare, greşeală – după cum reiese.

Cealaltă ipoteză este că adevărul există în interiorul senzaţiilor mele. În acest caz ori este suma tuturor acestora, ori este una dintre ele, ori o parte dintre ele. Dacă e una dintre ele, prin ce se

deosebeşte ea de celelalte? Dacă e o senzaţie, nu se deosebeşte *esenţial* de celelalte; ca să se deosebească ar fi fost nevoie să se deosebească esenţial. Iar dacă nu e o senzaţie, nu e o senzaţie. Dacă este o parte dintre senzaţiile mele, care parte? Senzaţiile au două feţe – aceea de a fi *simţite* şi aceea de a fi socotite ca nişte lucruri simţite, partea prin care sunt ale mele şi partea prin care sunt ale „lucrurilor“. Una dintre aceste părţi, fiind parte din senzaţiile mele, trebuie să fie Adevărul. (Dacă este oarecum un grup de senzaţii care se unesc spre a forma o singură senzaţie, atunci cade sub incidenţa raţionamentului care conduce la ipoteza anterioară.) Dacă este una dintre cele două feţe – care anume? Faţa „subiectivă“? Păi această faţă subiectivă mi-apare sub una din două forme – fie a „individualităţii“ mele unice, fie a unei individualităţi „a mele“ multiple. În primul caz este o senzaţie a mea ca oricare alta, şi ea a fost deja respinsă prin argumentul anterior, în al doilea caz, adevărul este multiplu şi divers, este *adevăruri* – ceea ce contrazice ideea de Adevăr, oricât preţ s-ar pune pe ea. Să fie atunci faţa obiectivă? Se aplică acelaşi argument, pentru că ori este unificarea acestor senzaţii *într-o* idee a *unei* lumi exterioare – şi ideea asta ori nu e nimic, ori e o senzaţie a mea, şi dacă e o senzaţie a mea, această ipoteză a fost deja respinsă; sau e ideea unei multiple lumi exterioare, ceea ce se reduce la senzaţiile mele, şi atunci pluralitatea modurilor este esenţa ideii de Adevăr.

Rămâne să analizăm dacă *Adevărul* este un amestec al senzaţiilor mele. Aceste senzaţii sunt luate ori ca una, ori ca multe, în primul caz revenim la ipoteza deja respinsă. În al doilea caz *Adevărul* ca idee dispare, pentru că este consubstanţial cu totalitatea senzaţiilor mele. Dar pentru a fi totalitatea senzaţiilor mele, chiar concepute, pur şi simplu, ca senzaţiile mele, adevărul rămâne dispersat – dispare. Pentru că, ori

se bazează pe ideea de totalitate, care e o idee (sau senzaţie) a noastră, ori nu se sprijină pe nimic. Dar chiar nu există nici o dovadă a identităţii dintre adevăr şi totalitate. Prin urmare, adevărul nu există.

Dar noi avem ideea…

O avem, însă vedem că ea nu corespunde nici unei „Realităţi“, presupunând că Realitate înseamnă ceva. Adevărul este, aşadar, o idee sau o senzaţie a noastră, nu ştim despre ce, fără semnificaţie, deci fără valoare, ca oricare altă senzaţie a noastră.

Rămânem aşadar cu senzaţiile noastre drept unică „realitate“, inutilă, care realmente are aici o oarecare valoare, dar e o convenienţă de exprimare. Drept „reale“ nu avem decât senzaţiile noastre, însă „real“ (care e o senzaţie a noastră) nu înseamnă nimic, nici măcar nu „înseamnă“ că înseamnă ceva, nici senzaţie nu are un sens, nici „are un sens“ nu e ceva care să aibă vreun sens. Totul este cufundat în acelaşi mister. Observ, cu toate acestea, că nici *totul* nu poate însemna ceva, un „mister“ este un cuvânt care nu are semnificaţie.[22]

[Originile filozofiei greceşti]

1. Ca şi copiii cu păpuşile şi căluţii lor, grecii au început prin a diviniza marile fenomene ale Naturii şi, mai cu seamă, pe cele care exercită asupra vieţii omeneşti o influenţă benefică sau distructivă: Pământul şi Fecunditatea, Lumina, Furtuna, Soarele, Noaptea, Luna.

2. Lucrurile materiale nu mai sunt acum zei, ci locuinţe, reprezentări ale zeilor. Conceperea unei fiinţe invizibile s-a format în sufletul omenesc. Zeii erau o umanitate transcendentă, idealizată, amplificată. Lumea este opera lor; noi existăm pentru plăcerea lor. Problemele vieţii şi ale morţii

etc. au fost explicate în mod naiv prin tradiţie religioasă.

[Despre liberul-arbitru]

În opinia mea, ideea de liber-arbitru îşi are începuturile în aplicarea, la lumea morală, a ideii primitive şi naturale de libertate fizică. Această aplicare, această analogie este inconştientă; şi mai este şi falsă. Este, repet, una dintre acele erori inconştiente pe care le săvârşim; unul dintre acele false raţionamente în care am căzut de atâtea ori şi într-un mod atât de firesc. Schopenhauer a arătat că noţiunea primitivă de libertate este „lipsa de obstacole“, o noţiune pur fizică. Iar în concepţia noastră umană despre libertate, această noţiune persistă. Nimeni nu consideră responsabil un idiot, un nebun. De ce? Fiindcă el concepe un lucru în creier ca pe un obstacol la o judecată adevărată.

Ideea de libertate este o idee pur metafizică.

Ideea primară este ideea de responsabilitate care e doar aplicarea ideii de cauză, prin referire la un efect faţă de Cauza sa. „O persoană mă bate, eu o bat ca să mă apăr. Prima a lovit-o pe a doua şi a ucis-o. Eu am văzut tot. Acea persoană este Cauza morţii celeilalte.“ Toate astea sunt perfect adevărate.

Astfel, se vede că ideea de liber-arbitru nu este nicidecum primitivă; acea responsabilitate, bazată pe o legitimă, dar ignorantă aplicare a principiului Cauzalităţii, este ideea cu adevărat primitivă.

La început, omul nu este conştient decât de libertatea fizică. La început nu există un asemenea stadiu metafizic al minţii. Ideea de libertate a apărut prin raţiune, este metafizică, şi deci supusă erorii.

Opinia populară, cum am văzut, plasează elementul real de libertate morală în judecată, în consideraţie, în puterea de percepţie pentru a face distincţia dintre bine şi rău, pentru a le dezbate în minte. Dar această afirmaţie e falsă. Concepţia

populară este următoarea: *judecata* e cea care ia în consideraţie un lucru, decizând dacă el este bun sau rău. În opinia populară, această facultate e cea care ne spune dacă un lucru este bun sau rău; este, se pare, elementul binelui în noi. Poporul crede că, dacă eu observ că o acţiune este rea şi totuşi o practic, sunt vinovat de răul respectiv.

Ideea de libertate morală nu este nicidecum primitivă, şi nici măcar recentă în mintea omului simplu, sau, ipotetic, în orice minte cultivată care ar ignora total chestiunea. Este o idee dobândită prin raţiune, o idee filozofică. În primitivism nu există un simţ moral al libertăţii şi nici un simţ al determinismului. Este inutil să ne gândim că un sălbatic ar avea simţul libertăţii morale.

Omul este un animal perfect şi singurul simţ primitiv în acest caz este simţul libertăţii fizice. „Pot să fac ce vreau.“ Aici nu încape îndoială, evident. Până acum nu sunt prizonier, nici paralitic, nici legat de vreun obstacol fizic, sunt *liber*: pot să fac ce vreau. „Dar pot eu să vreau ce vreau şi să nu vreau nimic mai mult?“ Iată marea întrebare. Iar inconştienţa asta primitivă, spre ce latură atârnă ea mai greu: spre liberul-arbitru sau spre determinism?

[Câţiva filozofi greci]

Pentru Parmenide universul nu este infinit deoarece, conform concepţiei artistice greceşti, ceea ce e infinit este imperfect.

Melissus (440) din Samos. Nu numai filozof, ci şi militar, om de stat, a opus cosmogoniilor ionice doctrina eleată a eternităţii lumii. Melissus era un materialist. Dacă devenirea nu este posibilă, e inutil şi absurd să cercetezi cum a ajuns să fie universul. Fiinţa e infinită în durată, ca şi în spaţiu. Această ultimă circumstanţă îl marchează pe Melissus ca materialist şi desparte filozofia sa de a lui Parmenide şi de filozofia majorităţii sistemelor

greceşti, al căror raţionament este că a fi infinit înseamnă lipsă de limitare, deci înseamnă a fi imperfect. Este o concepţie artistică. Pentru ei, universul este finit şi are forma unei sfere perfecte.

*

Zenon, discipol al lui Parmenide, care a fost în controversă cu eleaţii, a inventat *reductio ad absurdum*, fiind părintele sofismului şi al dialecticii.

Doar Unu poate fi conceput; extinderea, măsura, mişcarea, spaţiul nu pot exista.

1. Dacă se presupune că o mărime (limitată) există, ea trebuie neapărat să fie infinit de mare şi infinit de mică.

Infinit de mare pentru că, fiind divizibilă *ad infinitum*, este compusă dintr-un număr infinit de părţi.

Infinit de mică pentru că părţi neextinse, deşi multiplicate *ad infinitum*, nu pot alcătui o extindere, o mărime.

2. Mişcarea nu se poate concepe.

a) Pentru că linia care desparte punctele de plecare şi de sosire este compusă din puncte şi, de vreme ce punctul este neextins, dintr-un număr infinit de puncte.

Deci, chiar la o distanţă mai mică, ea este infinită, iar punctul de sosire nu poate fi atins.

b) Să presupunem că Ahile cel iute se află cât mai aproape posibil de lenta broască ţestoasă; el n-o va ajunge niciodată: pentru că, spre a o depăşi, va trebui mai întâi să parcurgă jumătate din spaţiul, chiar mic, care-i desparte; şi, înainte de asta, jumătate din această jumătate şi aşa mai departe *ad infinitum.* Divizibilitatea infinită a liniei este pentru el un obstacol de nedepăşit.

c) Se crede că săgeata zboară; nu e adevărat: pentru că, spre a-şi atinge ţinta, ea trebuie să parcurgă o serie de puncte în spaţiu. Va trebui să ocupe succesiv aceste diferite puncte.

Dar ca să ocupe la un moment dat orice punct în spaţiu, ea trebuie să se oprească: săgeata nu se mişcă; mişcarea ei este aparentă.

3. Dar dacă mişcarea există, ea nu poate exista decât în spaţiu.

Iar dacă spaţiul este real, el trebuie să se afle undeva, adică în alt spaţiu, şi acesta în altul şi aşa mai departe *ad infinitum.*

Deci mişcarea e imposibilă: nu putem admite că este reală fără a susţine o absurditate.

*

Gorgias din Leontium (…) a dus principiul eleatic până la ultimele sale consecinţe: nihilismul. În tratatul său (…) îl depăşeşte pe Zenon şi distruge însăşi fiinţa.

Argument: Nimic nu există. Dacă un lucru ar exista, el ar trebui să fie etern (Parmenide). Ceea ce este etern este infinit: Fiinţa infinită nu este nici în timp, nici în spaţiu, ceea ce ar limita-o „tour-à-tour“ (în toată extinderea sa). Nu este nicăieri; iar ceea ce nu este nicăieri nu există. Dacă (ceea ce e imposibil) un lucru ar exista, noi nu l-am putea cunoaşte. Şi, dacă am reuşi să luăm cunoştinţă de el, nu am putea comunica aceasta altora.

Imprudenţa lui Gorgias se află la originea aspiraţiei lui Heraclit. „Fiinţa nu este nimic, (devenirea) este totul.“

Fiinţa lui Parm[enide] şi a lui Zenon nu este altceva decât o abstracţie eternă şi imuabilă fără atribute pozitive.

Critica teoriei lui Heraclit

Totul e schimbare. Adevărat. Dar dacă nu există decât schimbare, această schimbare trebuie să se producă *în ceva.* Iar acest ceva este ceea ce numim substanţă, Fiinţă.

Două opinii opuse, oricare ar fi ele, sunt absolut identice.

Tot ceea ce începe are o cauză (Vallet).

Foarte repede mi-a devenit clar că antinomiile trebuie să poată fi exploatate. Am descoperit că este fals contrastul dintre două opinii. Ca două lucruri să contrasteze, ele trebuie să fie de aceeaşi natură. Pot să pun în contrast un măr cu o pară, dar nu un măr cu o pisică. Iar motivul pentru care aceste teorii sunt antitetice l-am găsit în faptul că ele sunt de natură diferită, una fiind *a priori*, iar cealaltă, dedusă din experienţă.

Socrate

Anaxagoras spusese că adevărata Cauză primă nu este fizică, ci intelectuală. Socrate merge mai departe (vezi *Phaidon* al lui Platon) şi susţine că, dacă o asemenea Cauză poate alege un lucru preferat altuia, asta se întâmplă pentru un motiv, iar acest motiv nu poate fi bun, fiindcă intelectul suprem raţionează prost dacă alege din oricare alt motiv. Ca să fie o inteligenţă perfectă, ????? trebuie să aleagă ce este bun. Dar, alegând ce este bun, el însuşi nu poate fi decât bun.

(O asemenea cauză trebuie să acţioneze într-un anumit scop – altfel n-ar exista inteligenţă perfectă, *n-ar exista Cauză deloc* – şi, acţionând într-un anumit scop, trebuie să acţioneze pentru *cel mai bun scop* posibil, altfel n-ar exista o Inteligenţă Perfectă sau o Cauză Perfectă.) Dar, acţionând din motivul său pentru ceea ce e bun, Cauza Primă se identifică astfel cu ceea ce e bun. Inteligenţa Perfectă presupune astfel bunătatea totală.

Revista *Orpheu*

— *Care e scopul revistei* Orpheu*?*

— Cel de a crea o artă cosmopolită, în timp şi spaţiu. Trăim actualmente o epocă în care toate ţările, din punct de vedere material mai mult ca oricând, iar din punct de vedere intelectual pentru

prima dată, există simultan fiecare în fiecare din ele; vreme în care Asia, America, Africa, Oceania sunt Europa, şi există toate chiar în Europa. E suficient un chei în oricare din porturile europene – chiar aici, la Lisabona, cheiul nostru de la Alcântara – pentru a avea întreg pământul comprimat. Iar eu spun că acest ceva e *european*, nu american, de exemplu, fiindcă Europa, nu America, este şi *fons* şi *origo* pentru acest tip de civilizaţie, adică regiunea civilizată care îi conferă restului lumii şi *tipul,* şi *direcţia*.

Iată de ce adevărata artă modernă trebuie să fie denaţionalizată la maximum, şi să cumuleze în ea toate patriile lumii. Numai cu acest preţ ea va deveni tipic modernă. Iar astfel vor veni să se topească, să se încrucişeze şi să se intersecţioneze în arta noastră langoarea şi misticismul asiatic, primitivismul african, cosmopolitismul Americilor, ultra-exotismul Oceaniei şi maşinismul decadent al Europei. Iar dintr-o asemenea fuziune realizată spontan, va lua naştere o artă-a-tuturor-artelor, o inspiraţie de o complexitate spontană…

Orpheu
de António Mora

Pe de altă parte, un critic trebuie să deosebească cu extremă atenţie ceea ce este confuz de ceea ce e complex. El trebuie să se ferească şi de acea grosolană greşeală, des întâlnită la cei care pretind că îi urmează pe clasici fără să fi perceput suficient sensul Operei lor, care îi face să creadă că stilul simplu e cel mai bun dintre toate – ceea ce poate fi adevărat, însă numai dacă remarci că nu există un singur stil simplu, ci mult mai multe; adică simplitatea nu e una singură, ci diversă.

Există, desigur, un mod simplu de a spune lucrurile; cu toate acestea, dacă acele lucruri sunt prin natura lor complexe, ele nu pot fi spuse într-un mod în care simplitatea expresiei să le facă simple, căci dacă ele sunt complexe, a le face să

pară simple ar însemna să le exprimi în mod fals. Spiritul unui Dante sau cel al lui Shakespeare, care au moştenit secole întregi de sedimente creştine, au o cu totul altă complexitate decât spiritul lui Homer, de exemplu, sau decât cel al lui Vergiliu. Iar criticul avizat nu le cere nici lui Dante şi nici lui Shakespeare să scrie cu simplitatea lui Homer sau Vergiliu, ci doar să-şi exprime gândurile conferindu-le întreaga claritate de care sunt ele în stare.

Simplitatea nu e variabilă doar în funcţie de indivizi: ea mai posedă şi diverse aspecte absolute. Un lucru poate fi exprimat simplu, din purul motiv că natura lui e simplă; dar îl putem exprima simplu din grija de a-l exprima direct şi aşa cum îl simţim, fără a încerca să-l facem să corespundă vreunui ideal estetic ce i-ar fi străin; după cum îl putem exprima simplu fiindcă el este deja supus unui atare criteriu estetic – criteriu estetic ce impune tocmai căutarea simplităţii.

Or, dacă li se poate aduce vreun reproş scriitorilor publicaţi de revista *Orpheu*, este tocmai acela că se exprimă cu prea multă simplitate. Vorbesc despre lucruri aşa cum le-au simţit ei, fără să încerce să le ajusteze la înţelegerea altora, şi fără să le mai subordoneze vreunui criteriu estetic. Când Dl Sá-Carneiro ne spune că el „simte culorile în alte direcţii“, el păcătuieşte – dacă aşa ceva se numeşte păcat – printr-o simplitate excesivă. Nu i-ar da prin cap să spună că simte culorile în alte direcţii dacă în mod efectiv – prin efectul unor aberaţii de sens, ceea ce eu nu contest – el nu ar simţi tocmai astfel culorile, graţie unei bizare transmutaţii senzoriale. Iar dacă el nu le simte aşa, dacă numai îşi imaginează aşa ceva, ei bine, orice artist are dreptul să-şi imagineze ceva ce nu există, aşa cum e şi dreptul lui Shakespeare de a crea un Hamlet care nu există, fiindcă e dreptul fundamental al oricărui artist.

Fernando Pessoa: „Eu încep acum“ etc.

Aici, totuşi, fraza are simplitatea unui bolovan pleşuv. Doar sentimentul exprimat e complex.

Atunci când Dl Alfredo Pedro Guisado ne spune „Dumnezeu, acest lung chei ce se întinde în mine“, eu înţeleg perfect, şi nu pot să cred că el nu va fi pe deplin înţeles de oricare cititor ce se va fi străduit să studieze literaturile vechi şi moderne, înturnând cu o mână deopotrivă diurnă şi nocturnă numeroasele pagini cu care poeţii au împodobit, în dureroasa lor glorie, zidurile goale ale acestei triste lumi. „Dumnezeu, acest lung chei ce se întinde în mine“ este o senzaţie directă, şi are indubitabil o origine imaginativă.

Trebuie să ne lăsăm pătrunşi de acest adevăr, adevărul că atunci când abordăm o carte trebuie să-l urmăm pe autor, nu să dorim ca el să ne urmeze pe noi. Cei mai mulţi oameni nici nu ştiu să citească: ei cred că a citi înseamnă să-şi adapteze la firea lor ceea ce a scris autorul, câtă vreme pentru omul cultivat, a înţelege ceea ce este scris e tocmai contrariul, adică a se adapta el la ceea ce a scris autorul. Puţini oameni ştiu să citească, iar erudiţii ştiu chiar mai puţin decât ei. Aşa cum arătam altundeva, erudiţii sunt nişte oameni lipsiţi de cultură.

Eu îi înţeleg bine pe autorii de la *Orpheu* numai fiindcă am o lectură aprofundată a grecilor din Antichitate: cine ştie să îi citească pe greci ştie şi să nu se mai mire de nimic. Din Grecia antică poţi vedea întreaga lume, trecutul ca şi viitorul, iar printre înălţimile semeţe ale altor civilizaţii, ea este cel mai înalt pisc al gloriei creatoare.

Postfaţă la *Convorbiri*[23] de Francisco Manuel Cabral Metello

Fiecăruia dintre noi, oameni vii, Viaţa ne apare într-o zi ca şi cum ea ar exista, şi ne pune în faţa unei alegeri cum a fost cazul cu casetele celebrei Portia. Trebuie să alegem fie conţinutul casetei de

aur, fie pe cel din caseta de argint sau pe cel din caseta de plumb. Noi ignorăm, chiar dacă în alt mod decât i s-a întâmplat lui Bassanio, sensul acestui conţinut. Caseta de aur conţine plăcerea, care se evaporă imediat după ce deschidem capacul; cea de argint conţine visul, care se întunecă de îndată ce deschidem caseta; iar caseta de plumb e goală, dar în ea se ascunde ştiinţa.

Fericit este nu cel care nu alege, ci doar acel căruia nu îi pare rău de a fi ales ceva. Dar există şi indivizi mai fericiţi decât toţi cei care au ales: sunt cei care au întârziat la nesfârşit luarea unei decizii şi care din viaţă nu au luat nimic decât amintirea acestor casete rămase pe veci închise. E vorba de cei care au ştiut să atingă, fără măcar să privească, acea fracţiune intimă şi esenţială a lucrurilor: aparenţa lor – aparenţa plăcerii, ce se identifică graţie aurului care o înfăşoară pe dinafară; aparenţa visului nerealizat, semnalată de argintul ce pare s-o desemneze: aparenţa ştiinţei, inexistentă, dar semnalată prin exteriorul ei cenuşiu şi trist, imagine pe cât de justă, pe atâta de falsă a vidului ce constituie adevărul ei.

Autorul acestei cărţi face parte din cei care nu ştiu că aceste casete sunt făcute să fie deschise. Aşa că le are pe toate, dintr-un singur gest; le păstrează pe toate dintr-o singură mişcare, fără să dorească să afle ce anume se află în ele. El strânge la piept aparenţa absolută a Vieţii. Căci a trăit din exterior ceea ce, la urma urmei, nu merită să fie trăit din interior. Iar el a scris aşa cum a trăit, pentru că aşa a simţit, adică fără să deschidă vreodată aceste casete. A avut dreptate să nu aibă dreptate. Căci a interpreta înseamnă a nu şti cum să explici. Iar a explica înseamnă că nu ai înţeles.

Mário de Sá-Carneiro[24]
(1890-1916)

Atque in perpetuum, frater, ave atque vale![25]

Moare tânăr cel pe care îl iubesc Zeii – iată un precept al înţelepciunii antice. Fără îndoială că imaginaţia, care închipuie lumi noi, şi arta, cea care le fixează în opere, sunt semnalări notabile ale acestei iubiri divine. Dar Zeii nu ne acordă asemenea daruri ca să ne facă fericiţi, ci pentru a ne face egali cu ei. Nu-l poţi iubi decât pe cel egal cu tine, căci a iubi pe cineva, înseamnă a-l face să fie egal cu faptul de a-l iubi. Însă cum omul nu poate fi, totuşi, egal cu Zeii, căci i-a separat Destinul, el nu mai este nici om pedestru, nici zeu plutind în tării purtat de iubirea divină: omul doar stagnează ca un zeu fictiv, bolnav tocmai de propria sa ficţiune.

Nici nu mor tineri toţi cei pe care îi iubesc Zeii, de nu cumva înţelegem că moartea înseamnă sfârşitul lucrurilor care constituie viaţa. Iar cum viaţa – chiar şi dincolo de viaţă – se alcătuieşte din instinctul vital graţie căruia este ea trăită, Zeii îi ucid pe cei pe care-i iubesc încă din tinereţea lor, fie chiar în existenţa lor, fie în instinctul lor natural ce le este necesar să trăiască. Unii mor; pe alţii, cărora le-a fost retras instinctul necesar supravieţuirii, viaţa îi apasă tot atât cât moartea, ei îşi trăiesc moartea, îşi mor însăşi viaţa lor. Iar asta se întâmplă în plină tinereţe, atunci când se împlineşte în ei floarea fatală şi unică, atunci când îşi încep propria lor moarte trăită.

Iar Zeii îşi aduc aminte de oameni în eroi, în sfinţi şi în genii. Eroul este un om ca toţi ceilalţi, dar el a primit din partea destinului un ajutor divin; nu din interiorul său izvorăşte lumina care-i împodobeşte fruntea, soare al gloriei în lumina lunatică a morţii, care face chipul lui să nu semene cu al nimănui. Sfântul e un om bun pe care Zeii, din marea lor milă, l-au orbit, ca să-l împiedice să sufere; orb fiind, el poate să creadă în bine, în sine, precum şi în zei mai buni, căci el nu vede, în

sufletul despre care crede că-i aparţine şi în lucrurile incerte care îl înconjoară, acea operaţie iremediabilă născută din capriciul Zeilor, şi nici jocul superior al Destinului. Dacă Zeii îi privesc pe eroi cu simpatie şi pe sfinţi cu compasiune, în schimb, ei nu prea iubesc cu adevărat decât geniile. Numai că iubirea Zeilor, prin chiar natura ei, nu este umană, şi se dezvăluie într-un fel care nici el nu este amor uman. Doar dintr-un geniu fac ei egalul lor, iubindu-l; şi numai unui geniu îi dăruiesc ei, fără să vrea, blestemul fatal al unei îmbrăţişări de foc în care ei îl strâng. Căci cei cărora ei le dăruiesc frumuseţea, atribut exclusiv al lor, sunt pedepsiţi să devină conştienţi că frumuseţea e muritoare; cei cărora ei le dăruiesc ştiinţa, atribut exclusiv al lor, sunt pedepsiţi aflând că ea este etern limitată; şi atunci cum să facă ei să nu apese nici un fel de angoasă asupra celor pe care, genii ai gândirii sau ai artelor, ei i-au dăruit să devină creatori prin chiar esenţa lor divină? Iată cum geniul va cunoaşte, pe lângă durerea de a vedea că moare frumuseţea fiinţelor care îl înconjoară, pe lângă suferinţa de a constata universala ignoranţă, o suferinţă proprie, cea de a se simţi egalul Zeilor deşi este om, egalul oamenilor deşi rămâne un zeu, alungat în acelaşi timp din ambele universuri.

Geniu al artei, Sá-Carneiro nu a cunoscut în această viaţă nici bucurie, nici fericire. Numai arta, cea pe care el a produs-o sau a simţit-o, i-a mai adus în anumite clipe emoţiile unor consolări. Aşa sunt cei pe care Zeii i-au marcat cu pecetea lor. Pe ei nu vrea să-i primească nici iubirea, nu vrea să-i caute nici speranţa, nu vrea să-i cunoască nici gloria. Sau mor tineri, sau îşi supravieţuiesc, urmaţi de un alai de neînţelegere şi indiferenţă. El a murit tânăr, pentru că Zeii l-au iubit foarte mult. Dar în cazul lui Sá-Carneiro, geniu nu doar al artei, ci şi în felul de a o inova, s-a adăugat, în indiferenţa care de obicei îi înconjoară pe genii, şi

deriziunea care îi însoţeşte pe inovatori sau pe profeţii de genul Casandrei, unor adevăruri pe care toată lumea le consideră minciuni. *In qua scribebat, barbara terra fuit*[26]. Dar şi de trăia într-o altă ţară, destinul său nu putea fi altul. Mai mult ca oricând, orice privilegiu devine azi o povară. Mai mult ca oricând, azi eşti pedepsit pentru măreţia ta. Mâzga tuturor claselor sociale acoperă, ca o maree stagnantă, ruinele ce erau cândva măreţe, fundaţiile pustii ale tuturor construcţiilor care ar fi putut să fie. Iar circul, mai mult decât pe vremea Romei agonizante, este azi viaţa de zi cu zi a tuturor; doar că zidurile i s-au lăţit şi s-au întins pănă-n marginea lumii. Gloria li se rezervă gladiatorilor şi mimilor care se strâmbă. Va fi numit deasupra tuturor cine ştie ce soldat barbar, pe care garda l-a uns împărat. Nimic mare nu se poate naşte fără a fi blestemat, nimic nobil nu poate creşte fără să se ofilească în creştere. Dacă-i aşa, aşa să fie! Au vrut Zeii să fie aşa.

Note

17 Infantele Dom Henrique (1394-1460), principe sub domnia căruia a debutat, în secolul al XV-lea, expansiunea maritimă a Portugaliei.

18. Vrăjitoare evocată de Prospero în *Furtuna* de Shakespeare.

19 Iată cum sună prima strofă din acest celebru sonet : *Alma minha gentil, que te partiste / Tão cedo desta vida descontente, / Repousa lá no Céu eternamente, / E viva eu cá na terra sempre triste* („Suflete al meu trist, care ai plecat / Atât de grabnic din astă viaţă nemulţumit / Cată-ţi odihnă în Ceruri înveşnicit / În vreme ce eu rămân aici întristat“).

20 *O Encoberto*, se referă la regele „ascuns“ Dom Sebastião. Pessoa nu reproduce distihul în manuscris, ci face trimiterea la ediţia pe care o poseda, indicând „Encoberto, p. 40, primele două versuri“. Fireşte că traducerea în româneşte pierde

ritmul insinuant, clipocitor, al acelei mări care leagănă bărcile cu murmure şi visări. O posibilă echivalenţă ar fi: „În marginea bărcilor, legânându-le / apele bat cu murmure şi visări“.

21 „Mult prea trista fereastră ce dă / Spre întinderi de visare şi de iubiri.“

22 Originalul este scris cu cerneală neagră pe două foi de hârtie diferite: o filă de agendă şi o foaie de maculator. (…) Pe verso-ul primei se află nota următoare: „Unica realitate pentru mine sunt senzaţiile mele. Eu sunt o senzaţie a mea. Aşadar, nici de propria mea existenţă nu sunt sigur. Pot să fiu sigur doar de acele senzaţii pe care le numesc ale mele“.

„Adevărul? E ceva exterior? Nu pot avea certitudinea lui, fiindcă nu e o senzaţie a mea, iar eu numai despre ele am o certitudine. O senzaţie a mea? Despre ce? A căuta visul este deci a căuta adevărul, de vreme ce singurul adevăr pentru mine sunt eu însumi. A te izola pe cât posibil de ceilalţi înseamnă a respecta adevărul.“

23 Cartea, publicată în 1923, era alcătuită din mici istorioare sub formă de dialog. Iar referinţele la personajele Portia şi Bassanio trimit la piesa *Neguţătorul din Veneţia* de Shakespeare.

24 Imediat după sinuciderea la Paris a prietenului său, Pessoa a publicat acest portret în revista *Athena*, în noiembrie 1924, însoţit de şase poeme inedite ale celui care a fost cel de-al doilea mare poet al modernismului portughez. Tot Pessoa a alcătuit prima ediţie a poemelor lui Sá-Carneiro.

25 „Pentru totdeauna, frate, salut şi adio“ este ultimul vers dintr-un poem de Catul dedicat fratelui său mort („Poemul 101“). Pessoa a recurs la acest citat şi în unele poeme.

26 „Era pământ străin pentru el, acolo unde scria“; citat din *Tristele* lui Ovidiu.

CÂTEVA SCRISORI

Scrisori către Mário de Sá-Carneiro

Dragul meu Sá-Carneiro,

Lisabona, 6.12.1915

Cum îţi scriu această scrisoare, înainte de toate, fiindcă simt nevoia fizică absolută de a-ţi scrie, cer iertare dacă voi lăsa mai la urmă răspunsul la scrisoarea şi la cartea ta[27] poştală, amândouă primite astăzi, şi dacă voi trece pe loc la adevăratul subiect al acestei misive.

Sunt din nou pradă tuturor crizelor inimaginabile, dar de astă dată e un asalt general din toate părţile[28]. O fatalitate tragică a hotărât ca aceste crize de natură diferită să dea năvală peste mine în acelaşi timp. Mă simt din punct de vedere psihic un *asediat*.

A reapărut şi criza intelectuală despre care ţi-am mai vorbit, însă de astă dată mult mai complicată, căci s-a ivit nu doar în aceleaşi condiţii ca înainte, dar au intervenit şi noi factori care o tulbură şi mai mult. Iată de ce mă aflu într-o aiureală şi o angoasă pe care cu greu ţi le-ai putea imagina. Nici nu sunt suficient de stăpân pe luciditatea mea ca să pot povesti ce mi se întâmplă. Dar întrucât am absolută nevoie să o fac, o să mă explic cum pot.

Cunoşti deja cum s-a petrecut prima parte a acestei crize intelectuale; dar criza apărută acum a fost probabil provocată de contactul meu cu doctrinele teozofice. Felul în care am venit eu în contact cu ele, ştii foarte bine, a fost unul cât se poate de banal.

Trebuia să traduc câteva cărţi de teozofie[29]. Înainte de asta nu cunoşteam nimic, dar absolut nimic în materie. Însă acum, evident, cunosc esenţa sistemului. Acest contact mi-a produs un şoc care azi mi s-ar părea imposibil, fiind vorba de un sistem religios ca oricare din ele. Prodigioasa

amploare a acestei religii-filozofii; noţiunile de forţă, de dominaţie, de cunoaştere *superioară* şi extra-umană ce predomină în aceste scrieri teozofice m-au tulburat profund. Ceva asemănător mi se mai întâmplase, cu mult timp în urmă, după ce am citit în engleză o carte despre *riturile şi misterele Rozicrucienilor.* Posibilitatea ca aici, în teozofie, să se afle adevărul cel real *mă bântuie*[30]. Să nu crezi că am luat-o pe calea nebuniei; consider că încă nu sunt nebun. E vorba de criza gravă a unui spirit *din fericire* capabil să aibă astfel de crize. Dar în cazul când crezi că teozofia e un sistem ultracreştin – în sensul că ea conţine principiile creştine elevate la acel nivel unde ele s-ar topi în nu-ştiu-ce-aflat-dincolo-de-Dumnezeu – şi iei în considerare în ce măsură un asemenea sistem e incompatibil cu păgânismul meu esenţial, dobândeşti astfel primul element venit să agraveze criza pe care o traversam deja. Iar dacă după aceea remarci faptul că teozofia, care admite toate religiile, seamănă atât de profund cu păgânismul, care îi acceptă pe toţi zeii în panteonul său, ai astfel şi cel de-al doilea element al gravei mele crize sufleteşti. Mi-e teamă de teozofie din pricina misterului şi a măreţiei sale ocultiste, şi îmi repugnă pe latura umanitarismului şi a *apostolismului* ei (oare mă înţelegi?) esenţiale; ea mă atrage fiindcă seamănă atât de mult cu un „păgânism transcendental“ (aşa numesc eu felul de a gândi la care am ajuns), şi îmi repugnă fiindcă seamănă atât de mult cu creştinismul, pe care eu nu-l accept. Este şi oroarea, şi atracţia pe care o exercită abisul reali-

zate într-un dincolo al sufletului. O spaimă metafizică, iubite Sá-Carneiro!

Oare ai putut urmări toate meandrele acestui labirint intelectual? Dacă e aşa, trebuie să ştii că mai există şi alte două elemente care complică întreaga afacere. O să încerc să mă explic cu toată luciditatea[31]…

Dragul meu Sá-Carneiro,

Lisabona, 14.03.1916

Îţi scriu astăzi dintr-o necesitate sentimentală – o nelinişte teribilă mă îndeamnă să-ţi vorbesc. Aşa cum se poate deduce, nu prea am nimic de spus. Doar asta – că azi mă aflu pe fundul unei depresii fără fund. Absurdul frazei vorbeşte de la sine.

E una din acele zile în care *niciodată nu am avut viitor*. Există doar un prezent imobil înconjurat de un zid de angoasă. Iar el există la marginea de dincolo a acestui râu niciodată, în măsura în care este de dincolo, şi este de aici – iată cauza intimă a întregii mele nefericiri. Există nave destinate să ajungă în multe porturi, dar nici una să ajungă şi la viaţa care nu doare, cum nu există nici debarcare acolo unde este uitarea. Toate s-au întâmplat cu multă vreme în urmă, dar nefericirea mea este şi mai veche.

În asemenea zile de suflet ca azi simt pe deplin, în toată conştienţa corpului meu, că nu sunt decât o tristă creatură în care s-a zbătut Viaţa. M-au aşezat într-un colţ de unde să audă cum mă joc cu jucăria mea. Iar acum încă mai am în palme senzaţia jucăriei pierdute ce mi se făcuse cadou numai din ironie. Azi, în ziua de paisprezece martie, la ora nouă şi zece seara, viaţa mea pricepe valoarea acestor lucruri.

Din parcul pe care-l întrezăresc printre jaluzelele coborâte ale sihăstriei mele, simt cum mă iau pe sus toate leagănele ce se balansează şi mă aruncă mult deasupra crengilor de care ele au fost atârnate cu lanţuri; iar aşa nici măcar imaginea mea fugind, în imaginaţia mea, nu mai poate avea leagăne care să mă ajute să uit de această clipă prezentă.

Starea mea sufletească din această clipă se alcătuieşte, mai mult sau mai puţin, din toate cele amintite, poate doar mai săracă în stil. Precum veghetoarea din *Marinarul*[32], simt că mă dor ochii,

de a fi gândit plângând. Mă doare viaţa, pe porţiuni mici, cu înghiţituri mici, în interstiţii. Iar toate acestea sunt tipărite cu litere mici şi meschine într-o carte al cărei cotor se desface.

Dacă tocmai în acest moment nu m-aş afla în situaţia de a-ţi scrie această scrisoare, ar trebui să jur că e o scrisoare sinceră, şi că aspectele cu aparenţă de isterie înşirate mai înainte ies spontan din ceea ce simt. Evident, îţi vei da seama că o asemenea tragedie nereprezentabilă vine din realitatea unei odăi cu ceşti de cafea şi cuier – plină cu tot felul de „aici“ şi de „acum“, ce intră în sufletul meu ca verdele în frunze.

Iată şi explicaţia faptului că Principele[33] nu a domnit. Această frază e cu totul absurdă. Dar simt în acest moment că frazele absurde dau o mare voinţă de a plânge. S-ar putea întâmpla să nu duc azi la poştă această scrisoare pentru expediţia de mâine; rămânând la mine am să o copiez mâine la maşină ca să introduc fraze şi expresii din ea în *Cartea neliniştirii*[34]. Dar acest lucru nu va diminua deloc sinceritatea cu care o scriu, şi nici dureroasa inevitabilitate cu care o simt.

Iată şi ultimele noutăţi. S-a declarat şi starea de război cu Germania, dar deja înainte de asta durerea făcea multă suferinţă în jur. Pe partea cealaltă a Vieţii, toate acestea trebuie că nu sunt decât explicaţia unei caricaturi ocazionale.

Nu e vorba chiar de nebunie, dar nebunia e menită să mai atenueze energia care induce suferinţă, şi să aducă o bucurie vicleană în frământările sufletului, nu cu mult diferite de ea.

Oare a simţi este de ce culoare?

Mii de îmbrăţişări de la al tău, pentru totdeauna al tău,

Fernando Pessoa

P.S. – Am scris toată scrisoarea dintr-o singură suflare. Dar recitind-o îmi dau seama, indubitabil, că o voi copia mâine, înainte s-o trimit. Rareori am

mai pus în scris, ca acum, adevărata mea natură psihică, cu toate atitudinile ei sentimentale şi intelectuale, cu toată histeroneurastenia ei fundamentală, cu toate acele intersectări şi unghiuri piezişe în conştiinţa de mine însumi pe care toate acestea o caracterizează…

Am dreptate, nu-i aşa?

Dragul meu Sá-Carneiro,

Lisabona, 26.04.1916

Aşa cum ţi-am precizat şi în cartea poştală datată cu ziua de ieri, am primit scrisorile tale din 17 şi din 18, inclusiv pe cea destinată prietenului nostru Santa-Rita; i-am trimis-o ieri prin fratele său, întâlnit din întâmplare pe Rua de Ouro.

Poate ţi s-a părut ciudat că am lăsat să treacă atâta vreme până să-ţi scriu. Poate chiar te-ai supărat puţin pe mine. Mă rog lui Dumnezeu să nu fie aşa. Am să explic totul, iar explicaţia va fi lămuritoare.

Am avut, într-adevăr, mult de lucru. Sigur că am avut tot felul de mici obligaţii care mi-au confiscat multe mici momente din timpul meu. Dar nu din această pricină nu ţi-am scris pe cât de repede aş fi vrut.

Mai întâi, trebuie să ştii că starea mea de spirit e mizerabilă, cauzată de o serie de mari griji care m-au afectat şi în parte încă mă afectează, toate deodată. Ştii, bineînţeles, ce teribilă dezorientare poate să decurgă din acumularea mai multor griji mărunte; trebuie să-ţi imaginezi şi ce efect are acumularea mai multor griji *grave*. Deseori o *singură* grijă majoră, *una singură*, nu reuşeşte să fie la fel de eficientă – ca să ne mai dispenseze şi să ne exileze din noi înşine – pe cât ar fi de devastatoare şapte sau opt griji mai mărunte, dar bine alese. Putem fi siguri însă că ansamblul mai multor griji majore, care acţionează toate împreună, poate să aibă asupra noastră un efect mult mai dezastruos.

De câteva luni bune sunt copleşit de boala mamei mele, care este extrem de gravă: ea a avut ceea ce se numeşte în mod vulgar un „atac apoplectic“ şi a rămas paralizată pe toată partea stângă a corpului. Acum îşi revine treptat – dacă e să cred în scrisorile pe care le primesc – însă destul de lent şi nesigur, încât nu pot deloc să-mi eliberez spiritul de greutatea glacială a acestei incertitudini în privinţa ei. Această angoasă, devenită parte integrantă din mine, mă chinuie şi mă înnebuneşte permanent.

S-a adăugat la toate astea şi suferinţa provocată – evident că fără intenţie – de criza teribilă prin care ai trecut. Nu ştiu dacă îţi dai seama cât de profundă e prietenia mea, cât de devotat şi de ataşat îţi sunt. Cert este că acea criză a ta a fost o gravă criză şi pentru mine, şi aşa am simţit-o, cum am mai spus, nu doar din scrisorile pe care mi le-ai trimis, ci deja mult mai devreme, telepatic, prin „proiecţia astrală“ a suferinţei tale (cum îi spuneai).

Iar la cele două cauze grave care m-au tulburat s-a adăugat alta: faptul că în plus de toate trec eu însumi acum printr-una din acele crize mentale severe care mă caracterizează. Ca şi cum n-ar fi destul, această criză mentală e de toate felurile în acelaşi timp, provenind din diverse cauze.

În plus, trebuie adăugat că am mult de lucru – nu ceva precis, dar tot felul de corvezi.

Poţi să-ţi închipui ce rezultă din toate astea… De fapt, am lăsat totul baltă, am dus la bun sfârşit numai ceea ce nu putea fi amânat şi era absolut necesar să fac. Am întârziat mult cu predarea traducerilor. De peste o lună trebuia deja să traduc un volumaş de o sută de pagini, pe care în mod normal îl traduc în cinci zile. Încă nu am tradus decât treizeci de pagini! Scrisorile mele pentru familie pleacă totdeauna cu întârziere. Cât despre cele pentru tine, ai văzut singur ce s-a întâmplat. Aşa şi cu toate celelalte, într-o furie absurdă de a

pierde timpul, de a naviga în lungul coastei Inutilului, sau cu metafore de acelaşi tip – toate neputincioase să spună în ce fel trăiesc eu astăzi.

Ţi-am înşiruit atâtea ca să justific întârzierea cu care îţi scriu. Dar a contribuit puţin la această întârziere şi faptul că aşteptam cu nerăbdare veşti de la tine, ca să-ţi scriu mai calm şi mai pe îndelete. Prezint mii de scuze, dragă prietene Sá-Carneiro. Dar îmi era absolut imposibil să fac altcumva.

Scrisoare adresată mamei[35]

05.06.1914

Sănătatea mea a fost bună în ultima vreme iar starea mea de spirit a fost, în mod curios, mai puţin catastrofală. Dar încă mai simt o vagă nelinişte care mă torturează, ceva căreia nu aş putea să-i spun decât mâncărime intelectuală, ca şi cum aş avea varicelă pe suflet. Nu-ţi pot descrie ce simt decât în asemenea termeni absurzi. Situaţia nu seamănă însă propriu-zis cu acele stări triste ale spiritului, despre care îţi mai vorbesc uneori, când tristeţea este o tipică tristeţe lipsită de cauză. Starea sufletească în care mă aflu acum are o cauză. Pentru că toate de jur împrejurul meu se prăbuşesc şi se îndepărtează. Nu folosesc aceste două verbe cu sensul lor întristător. Vreau numai să spun că oamenii de care sunt eu apropiat au început deja, sau vor începe, să plece, încheindu-şi astfel anumite perioade din viaţa lor, iar toate astea – cum i se întâmplă unui bătrân care vede murind în jurul lui încetul cu-ncetul prietenii avuţi în copilărie, şi i se pare că se apropie şi moartea lui – îmi sugerează într-un fel foarte misterios că şi în viaţa mea se vor petrece anumite schimbări. Nu cred că aceste schimbări vor fi în rău; dimpotrivă. Însă e vorba de o schimbare, iar pentru mine a schimba ceva, a trece de la ceva ca să fii altceva, e ca o moarte parţială; moare ceva ce este al nostru,

iar tristeţea faptului că ceva ne moare sau că ceva ni se duce nu poate să nu ne cernească sufletul.

De exemplu: mâine va pleca nu *la*, ci *pentru a sta la* Paris cel mai bun şi cel mai intim dintre prietenii mei[36]. Mătuşa Anica (vezi scrisoarea de la ea) va pleca probabil la rândul ei spre Elveţia împreună cu fiica ei, care apoi se va mărita. Un alt prieten foarte bun va pleca în Galicia, să locuiască acolo o vreme. Un altul se duce de asemenea să se stabilească la Porto, iar după cel amintit la început, probabil că e prietenul meu cel mai apropiat. Iată cum în vecinătatea mea umană totul se organizează (sau se dezorganizează), aşa încât eu va trebui sau să mă izolez, sau să mă îndrept pe un nou drum pe care încă nu-l întrezăresc. Chiar şi noutatea că voi publica în curând o carte îmi dă viaţa peste cap. *Pierd ceva – faptul de a fi inedit*. Şi iată cum orice schimbare în bine se poate transforma într-o schimbare în rău, căci orice schimbare e *totdeauna* spre ceva mai rău. Chiar dacă pierzi un defect, sau o slăbiciune, sau un refuz, înseamnă *totdeauna a pierde*. Închipuie-ţi, Mamă, cum mai poate să trăiască, pornind de la asemenea dureroase senzaţii cotidiene, cineva care simte în acest fel!

Oare ce-o să fiu eu peste zece ani – dar ce zic zece, chiar peste cinci? Prietenii îmi spun că voi deveni unul dintre cei mai mari poeţi contemporani – dar mi-o zic judecând după ceea ce am scris deja, şi nu luând în seamă ceea aş putea să scriu de acum încolo (altfel nici n-aş repeta ce spun ei…). Oare îmi dau eu seama cu adevărat, chiar dacă aşa ceva s-ar realiza, ce ar putea să însemne asta? Cum să ştiu *ce gust* vor avea toate acestea? Poate gloria are gust de moarte şi de inutilitate, iar triumful miroase a putreziciune.

Scrisoare către mătuşa Anica

Draga mea Mătuşă,

24.06.1916

Vă mulţumesc mult pentru scrisoarea de pe data de 13 iunie cu urările pe care mi le aduce[37]. Îi mulţumesc şi lui Raul[38] pentru scrisoarea de pe 22 mai, căreia îi voi răspunde în curând; cred că pot să-i fac această promisiune, pentru că acum mă simt deja un pic mai bine şi ies treptat din inerţia în care mă afundasem, rezultată, cum ştiţi, dintr-o succesiune de şocuri nervoase ce s-au abătut asupra mea în ultima vreme.

Am primit (în sfârşit!) de la Pretoria veşti cu adevărat bune. Starea Mamei s-a îmbunătăţit simţitor, cu excepţia braţului, care încă nu-şi recuperează mobilitatea decât, pare-se, destul de încet. Iar starea ei mentală este, în sfârşit, normală. A dispărut confuzia pe care o manifesta şi care mă impresiona cel mai mult. Ea poate deja ieşi din cameră şi îşi petrece zilnic câteva ceasuri în sufragerie.

Nu ştiu ce tratament i se aplică acum. Ştiu că la început s-au folosit efectiv şocuri electrice, după care acest tratament a fost suspendat, fiindcă bolnava nu-l suporta prea bine. Presupun că în acest stadiu al bolii disconfortul creat în mod normal de electroşocuri nu ar fi de dorit. Dacă nu, îmi imaginez că s-ar fi reluat acelaşi tratament.

În stadiul actual, nu se poate afirma nimic cert în privinţa războiului, nici despre ipoteza că s-ar putea trimite trupe portugheze pe front. Şi chiar mă gândesc că tinerii în situaţia lui Raul nu riscă, deocamdată, să fie mobilizaţi. E clar că nu pot să *afirm* cu certitudine acest lucru, dar cel puţin asta se spune pe aici. Evident însă, dacă Raul era acum aici, ar fi fost probabil obligat, mai mult sau mai puţin, la un soi de concentrare stil „şcoală de ofiţeri“ sau ceva asemănător.

Cu privire la starea nervoasă în care am trăit, în ultima vreme totul s-a aranjat destul de bine. Şi cred că nu s-a întâmplat nimic deosebit nici în

familie, doar că Joaquina[39] uneori e mai bine, alteori mai rău. Iar aşa cum am prevăzut eu prin calcule astrologice, situaţia lui Mario nu doar că s-a îmbunătăţit, dar pare că şi continuă să se îmbunătăţească.

Iar acum, dragă tanti Anica, să venim la această misterioasă afacere care vă interesează. Spuneţi că nu o puteţi calcula, iar eu înţeleg cât se poate de bine. Chiar mă aşteptam!

Iată faptele: spre sfârşitul lunii martie (dacă nu mă înşel) am început să devin medium. Vă daţi seama! Eu care eram elementul perturbator, vă aduceţi aminte, la întâlnirile de semi-spiritism pe care le organizam, am început, brusc, să practic scriitura automată. Într-o seară eram acasă, după ce mai devreme trecusem pe la cafeneaua Brasileira[40], când am simţit brusc voinţa de a lua un toc de scris şi să-l pun pe o foaie de hârtie. Evident, mi-am dat seama numai după aceea că se produsese acel impuls. Atunci pe loc, nu i-am dat atenţie, şi am interpretat gestul ca pe ceva normal ce i se poate întâmpla unei persoane distrate care ia tocul să facă nişte mâzgăliturі. În clipele acestei prime şedinţe am început cu *semnătura* (pe care o cunosc bine) lui „Manuel Gualdino da Cunha“. Nici prin cap nu-mi trecea să mă gândesc la unchiul Cunha[41]. După care am scris alte diverse lucruri fără importanţă şi lipsite de interes.

Iar de atunci încoace continui să scriu, uneori *constrâns*, alteori de bunăvoie. Dar rareori mesajele sunt inteligibile. Pot fi înţelese anumite fraze. Se produce însă, mai cu seamă, un lucru foarte straniu: o tendinţă agasantă de a mi se răspunde la întrebări cu *numere*; după cum există şi o tendinţă pentru *desene*. Nu sunt desene care indică lucruri, sunt semne cabalistice şi masonice, simboluri ocultiste şi lucruri de acelaşi gen care mă cam tulbură. Nu au nimic de-a face cu scrierea automată a dumitale, mătuşă Anica, sau cu cea a Mariei – adică nu e o naraţiune, nu e o serie de

răspunsuri în limbaj coerent. E ceva mult mai imperfect, dar şi mai misterios.

Trebuie să spun că pretinsul spirit al unchiului Cunha nu s-a manifestat niciodată în scris (şi nici altcumva). Comunicările actuale sunt, ca să zic aşa, anonime, şi de fiecare dată când întreb „Cine vorbeşte?“ mi se fac desene sau mi se scriu numere.

Vă trimit alături o simplă dovadă, pe care nu trebuie să mi-o restituiţi. E plină de cifre şi de mâzgălituri, dar desenele aproape că lipsesc. E tot ce am la îndemână. Dar o să vă daţi seama de aspectul acestor comunicări.

Ciudat este, dincolo de faptul că eu nu înţeleg nimic din aceste numere, după ce l-am consultat pe un prieten al meu, ocultist şi magnetizator (o fiinţă foarte curioasă şi interesantă), că aceste cifre au un aspect singular, cum mi-a spus el. De exemplu, îi povestisem că am scris într-o zi un număr oarecare (cu patru cifre), de care acuma nu-mi mai amintesc. El mi-a spus că erau cinci persoane în casa unde locuiam, ceea ce era adevărat. Dar nu mi-a spus cum a ajuns la această concluzie. Mi-a explicat numai că faptul de a scrie cifre era o dovadă a autenticităţii scriiturii mele automate – adică dovada că nu era un fenomen de autosugestie, ci o reală trăsătură de mediumnitate. Spiritele, mi-a spus el, trimit asemenea mesaje pentru a da astfel de garanţii; chiar de aceea comunicările respective sunt ininteligibile pentru medium, şi sunt astfel alcătuite încât să nu poată fi imaginate nici de inconştientul său.

Acest prieten al meu mi-a explicat, de asemenea, şi alte numere, cu aceeaşi curioasă siguranţă. N-au fost decât trei cifre pe care el nu le-a putut înţelege.

Vă povestesc toate acestea rapid şi evident că sunt obligat să sar peste multe amănunte şi particularităţi interesante. Dar rezum ceea ce este esenţial.

Iar mediumnitatea mea nu se opreşte aici. Mi-am descoperit şi un alt fel de calitate mediumnică, pe care până acum nu doar că nu o simţeam, ci, ca să zic astfel, o simţeam într-un fel negativ. Atunci când Sá-Carneiro trecea, la Paris, prin grava lui criză mentală, care l-a dus apoi la sinucidere, *eu am simţit aici criza* lui, a dat năvală peste mine o subită depresie *venită din exterior*, pe care eu, în acel moment, nu am reuşit să mi-o explic. Această formă de sensibilitate nu a continuat.

Dar păstrez pentru sfârşit detaliul cel mai interesant. Eu dezvolt treptat în mine nu doar calităţi de medium care scrie, dar şi de *medium văzător*. Încep să am ceea ce ocultiştii numesc „viziunea astrală“ sau „viziunea eterică“. Toate sunt încă la început, dar despre existenţa lor nu încape dubiu. Totul e imperfect, desigur, şi nu se manifestă decât în anumite momente, dar chiar şi în aceste condiţii *există*.

De exemplu, în anumite momente stăpânesc perfect unele fragmente de „viziune eterică“, când văd „aura magnetică“ a anumitor persoane, şi mai cu seamă pe a mea, în oglindă sau pe întuneric, aura care iradiază din propriile mele mâini. Nu e vorba de halucinaţii, fiindcă ceea ce văd eu văd şi alţii; sau le vede, în orice caz, un altcineva dotat cu aceleaşi facultăţi, dar şi mai dezvoltate decât ale mele. Mi s-a întâmplat într-o dimineaţă, într-un moment fericit de viziune eterică, să văd, la cafeneaua Brasileira de la Rossio, *coastele unui individ prin haină şi prin piele*. Aşa ceva e viziune eterică la cel mai înalt nivel. Întrebarea este dacă voi reuşi să o am efectiv, adică tot mai clar de fiecare dată când voi dori?

Dar „viziunea astrală“ pe care o am este încă extrem de imperfectă. Uneori, noaptea, închid ochii şi am senzaţia unor tablouri, o senzaţie foarte rapidă şi foarte clară (la fel de clară ca orice obiect perceput din lumea exterioară). Mi se arată figuri

stranii, desene, semne simbolice, uneori numere (căci am văzut şi numere) etc.

Mă încearcă de asemenea şi senzaţia – cu adevărat foarte curioasă – că mă simt brusc *aparţinând altui lucru*. De exemplu, braţul meu drept începe să se ridice fără ca eu să fi vrut asta. (Sigur că aş putea *rezista*, dar fapt este că *eu nu dorisem* să ridic braţul în acea clipă.) Altă dată mă prăbuşesc pe o parte, ca şi cum aş fi magnetizat etc.

Poate o să mă întrebaţi, dragă Tanti Anica, de ce mă tulbură toate acestea şi cu ce mă incomodează asemenea fenomene – de altfel foarte rudimentare? Nu e vorba că m-ar speria. Mă încearcă mai mult curiozitatea decât teama, chiar dacă anumite fenomene, uneori, mă impresionează oarecum, ca atunci când mă uit în oglindă şi văd cum îmi dispare figura, iar în locul ei apare un bărbos, sau un alt om oarecare (patru sunt, în total, cei care îmi fac asemenea vizite).

Mă incomodează însă, oarecum, faptul că ştiu, mai mult sau mai puţin, ce semnifică toate astea. Nu e vorba de nebunie. Nu, nu e cazul; dimpotrivă. Chiar dacă se petrec astfel de lucruri bizare, *echilibrul meu mintal* nu a fost niciodată mai solid ca acum. Iar toate acestea nu sunt decât o simplă amplificare a calităţilor mele mediumnice. Cunosc deja destul de mult, în materie de ştinţe oculte, ca să pot recunoaşte că în mine se produce trezirea progresivă a simţurilor numite superioare, într-un scop bine definit, şi că Maestrul necunoscut, care astfel mă iniţiază progresiv, impunându-mi această existenţă superioară, o să-mi dea o suferinţă şi mai mare decât cele avute până acum, după cum o să-mi dea şi acel profund dezgust de toate, care vine imediat după ce ţi-ai însuşit acele facultăţi superioare. De altfel, chiar desăvârşirea acelor facultăţi e însoţită de o senzaţie misterioasă de izolare, de un sentiment de abandon ce te umple de amărăciune până-n adâncul sufletului.

În sfârşit… se va întâmpla ceea ce trebuie să se întâmple.

Şi nici nu spun chiar *totul*, fiindcă totul nu poate fi spus. Dar spun destul de mult ca să mă fac înţeles, chiar dacă mă exprim vag.

Nu ştiu dacă mă veţi socoti cu adevărat nebun. Cred că nu. Asemenea lucruri sunt anormale, e adevărat, dar nu şi *antinaturale*.

V-aş face rugămintea să nu vorbiţi despre asta nimănui. Nu ar fi în avantajul nici unuia, dar ar fi multe dezavantaje (unele dintre ele, probabil, de o natură necunoscută).

Rămas bun, dragă Tanti. Transmiteţi-le salutările mele Mariei şi lui Raul.

Sărutări şi pentru Eduardinho. Iar pentru dumneata, multe îmbrăţişări din partea nepotului afectuos şi îndatorat,

Fernando

Scrisoare către Armando Côrtes-Rodrigues

Dragul meu prieten,

Lisabona, 19.01.1915

A trecut o eternitate de când v-am promis o lungă scrisoare. Poate am fost chiar ceva mai precis, specificând că va fi vorba de o scrisoare în domeniul psihologic, cu referinţă la cazul meu. Oricum, despre aşa ceva e vorba în rândurile ce urmează.

De multă vreme, într-adevăr – încă de când v-am promis această scrisoare –, simt că doresc să vă vorbesc la modul intim şi fratern despre „cazul“ meu, despre natura crizei psihice pe care o traversez, nu de azi, de ieri. Cu toată rezerva mea, simt nevoia să-i vorbesc cuiva, şi nimeni n-ar fi mai indicat decât dumneavoastră – căci numai dumneavoastră, dintre toţi cei pe care-i cunosc, v-aţi alcătuit o idee despre mine situată exact la nivelul propriei mele realităţi spirituale. Iar această capacitate de a mă înţelege vine din faptul că

dumneavoastră sunteţi, ca şi mine, un spirit esenţialmente religios; iar dintre cei care literalmente îmi sunt apropiaţi ştiţi preabine că (oricât ar fi ei superiori ca artişti) ei nu contează ca *suflete*, fiindcă nici unul dintre ei nu posedă conştiinţa (în cazul meu prezenţă cotidiană) a teribilei importanţe pe care o are Viaţa, această conştiinţă ce ne împiedică să facem pur şi simplu artă de dragul artei, lipsindu-ne de conştiinţa că avem o datorie de împlinit faţă de noi înşine şi faţă de umanitate.

În această explicaţie ce poate părea preliminară este deja expusă o bună parte din problemă. Nu ştiu cum să v-o prezint cât mai ordonat şi mai clar. Dar, fiind vorba de o scrisoare, am să enunţ ideile pe măsură ce vor veni, cât o să-mi stea în putinţă; iar dumneavoastră, în spiritul dumneavoastră, veţi pune ordine în aceste elemente dispersate sau deformate.

Criza prin care trec e din genul marilor crize psihice, care totdeauna sunt nişte crize de incompatibilitate; dacă nu incompatibilitate cu ceilalţi, cel puţin incompatibilitate cu noi înşine. Criza mea actuală nu rezultă din incompatibilitatea mea cu mine însumi; autodisciplina, pe care am dobândit-o treptat, a reuşit să unifice în lăuntrul meu toate elementele divergente ale caracterului meu ce erau susceptibile de armonizare. Mai am încă multe lucruri de realizat în spiritul meu, şi încă sunt departe de a fi reuşit unificarea aşa cum mi-o doresc. Însă, aşa cum spun, nu din partea asta suflă vântul dezolării mele actuale.

Este o criză de incompatibilitate cu ceilalţi – dar nu la modul violent, să ne înţelegem bine, cum ar fi dacă ea ar rezulta din divergenţe clare, declarate, care ar presupune aşadar că rezultă din *două părţi*. Nu, e vorba de altceva. Această incompatibilitate e simţită de mine, în lăuntrul meu, iar greutatea divergenţei care mă separă de anturajul meu apasă numai asupra mea. Probabil faptul că acum

locuiesc singur, fiindcă nu am pe nimeni apropiat din familie (mătuşa în casa căreia stăteam a plecat în Elveţia cu fiica ei, măritată acolo cu un student bursier), agravează starea mea de spirit, căci mă lasă gol şi numai cu sufletul meu, fără legături afective sau interese familiale capabile să-mi distragă atenţia de la mine însumi.

Mă tem că de luni de zile trăiesc deja într-o continuă senzaţie de incompatibilitate profundă cu toate persoanele din jurul meu – chiar şi cu cele mai apropiate – prietenii literari, evident, fiindcă nu văd cum aş putea avea cea mai mică intimitate spirituală cu ceilalţi, ceea ce altminteri nu împiedică faptul că, înţelegându-mă bine cu toată lumea pe planul relaţiilor sociale, mă înţeleg bine şi cu ei.

La nici unul dintre cei care mă înconjoară nu găsesc o preocupare pentru acea viaţă care *pulsează în mod sigur* pe ritmul sensibilităţii mele intime, şi se acordă cu aspiraţiile şi ambiţiile mele, cu tot ceea ce constituie partea esenţială şi fundamentală a fiinţei mele spirituale profunde. Întâlnesc, evident, oameni care aprobă activităţile mele literare, dar care rămân doar la periferia sincerităţii mele. Iar asta nu mi-e de-ajuns. Aşa că, pe zi ce trece, pentru sensibilitatea mea din ce în ce mai teribilă, pentru conştiinţa mea din ce în ce mai sagace şi mai conştientă de misia religioasă şi dificilă pe care fiecare om în parte o primeşte de la Dumnezeu, împreună chiar cu geniul său, se face din ce în ce mai perceptibil vidul respingător constituit din tot ceea ce este artă pură şi futilitate literară. Încetul cu-ncetul, dar în mod sigur, în procesul divin de desăvârşire a unei evoluţii intime al cărei ţel îmi rămâne ascuns, mi-am situat treptat şi proiectele, şi ambiţiile la înălţimea însuşirilor pe care le primisem; deci cu ambiţia să exercit o influenţă asupra umanităţii, să contribui din toate puterile mele la civilizaţie – adică gravele şi grelele ţeluri pe care vreau să le imprim existenţei

mele. Şi tot aşa, odată cu trecerea timpului, mi se pare că a face artă este ceva extrem de important, o misiune teribilă – o datorie de care trebuie să mă achit cu toată energia, ca un schivnic, fără să-mi rătăcesc privirea de la scopul final al oricărei opere artistice: adică a fi creator de civilizaţie. Iată de ce până şi concepţia mea despre artă, la început o idee pur estetică, s-a înălţat, şi îmi solicită un plus de efort; de acum înainte îmi cer mie însumi mai multă perfecţiune şi o mai îngrijită elaborare. A crea rapid opere de artă, chiar dacă bune, mi se pare puţin lucru. Îi datorez misiunii cu care mă simt încredinţat o prefecţiune absolută în realizare, o seriozitate totală în scriitură.

Am renunţat la ambiţia grosolană de a vrea să strălucesc numai de dragul de a străluci, cât şi la cealaltă, de o grosolănie şi mai evidentă, de un caracter plebeu insuportabil, ambiţia de a *epata*[42]. Nu mă mai animă nici urmă de elan sau de entuziasm la ideea de a lansa Intersecţionismul. E un punct pe care în acest moment îl analizez şi-l re-analizez numai eu cu mine însumi. Însă, dacă mă voi hotărî să lansez această semi-*blague*, la urma urmelor nu va fi mai mult decât o semi-*blague*, nu altceva. Nu voi publica acel *Manifest* „scandalos“. Poate numai pe celălalt, al graficienilor. Această *blague* nu mă poate tenta şi nu poate să-mi placă decât pentru moment, într-o morbidă perioadă de tranziţie şi de fază grosieră (bine cel puţin că nu şi caracteristică). Mi-am zis că poate ar fi util să lansez acest curent ce nu se vrea mai mult decât este, dar nu în scopuri pur artistice, ci mai degrabă – gândindu-mă la modul transversal – ca pe un ansamblu de idei ce necesită să fie dat repede publicităţii pentru ca ideile să poată acţiona asupra psihismului naţional, care are mare nevoie să fie lucrat şi prelucrat şi parcurs în toate direcţiile de noi curente de idei şi de emoţii, capabile să ne smulgă din propria noastră stagnare. Pentru că ideea patriotică, mai mult sau mai puţin

prezentă în proiectele mele, se dezvoltă acum tot mai amplu în mine; iar eu nu mă gândesc să fac artă fără să fiu convins că ea trebuie să poarte sus numele Portugaliei prin ceea ce eu voi reuşi să realizez. E ceva normal, dacă iei în serios şi arta şi viaţa. Nu poate gândi altcumva despre datoria lui cineva care contemplă cu sentiment religios spectacolul trist şi misterios al Lumii.

Cred că v-am explicat toată situaţia destul de prost. Aproape îmi vine să rup în bucăţi această scrisoare unde, culmea, nu am reuşit să-mi dau nici măcar mie dreptate. Dar sunt sigur că înţelegeţi ceea ce simt, şi mai cred că vă bucuraţi, împreună cu mine, în deplină prietenie, de această evoluţie ascendentă ce s-a produs în mine.

Revin la cazul meu. Mi-am petrecut câţiva ani în călătorii ca să recoltez mai multe feluri de a simţi. Acum, după ce am văzut şi am simţit totul, am datoria să mă închid în casă şi în propriul meu spirit ca să lucrez, cât îmi stă în putinţă şi în toate domeniile în care pot, pentru progresul civilizaţiei şi întru desăvârşirea conştiinţei de sine a umanităţii. Dea Domnul să nu mă întoarcă din drum primejdiosul meu caracter, multidirecţional, adaptabil la tot, mereu străin lui însuşi şi lipsit de orice coerenţă în interior.

Evident că nu abandonez proiectul de a lansa sub diverse pseudonime opera lui Caeiro-Reis-Campos. Tustrei întrunesc o literatură pe care am creat-o şi am trăit-o, care e sinceră fiindcă este simţită, şi alcătuieşte un curent ce ar putea exercita o posibilă influenţă, incontestabil benefică, asupra altor suflete. Ceea ce numesc eu literatură nesinceră nu e ceva ce seamănă cu literatura lui Alberto Caeiro, a lui Ricardo Reis sau a lui Álvaro de Campos (acesta din urmă e omul dumneavoastră, cu poezia lui despre înserare şi noapte). Această literatură e simţită *în persoana altuia*; e scrisă dramatic, dar e sinceră (în sensul

grav pe care-l dau eu acestui cuvânt), aşa cum sincer este ceea ce spune Regele Lear, care nu este Shakespeare, ci doar o creaţie a lui. Numesc nesincere lucrurile făcute ca să uluiască şi, de asemenea – *notaţi bine ce spun, căci este esenţial* –, de asemenea lucrurile care nu conţin o fundamentală idee metafizică, adică cele prin care nu străbate, nici cât o adiere de vânt, nici o noţiune din gravitatea şi misterul Vieţii. Iată de ce tot ceea ce am scris sub numele lui Caeiro, ori al lui Reis sau al lui Campos e serios. Am plasat în fiecare dintre ei o concepţie profundă despre viaţă, diferită în fiecare dintre aceşti trei, dar în fiecare în parte grav atentă la importanţa misterioasă a faptului de a exista. În comparaţie cu ei nu sunt serioase compuneri precum „Pauis“[43], nici seria „Manifestului“ intersecţionist din care v-am citit cândva fragmente deslânate. În toate aceste compoziţii literare, atitudinea mea faţă de cititor este aceea a unei paiaţe. Azi m-am îndepărtat foarte mult de momentul în care consideram amuzantă o asemenea atitudine.

Cât de puţin lucide şi explicite sunt toate astea! Dar sunt obligat să vă scriu în mare grabă; azi e 19 şi nu vreau să pierd ocazia de a conversa cu spiritul dumneavoastră pe toate aceste subiecte. Cum am mai spus, între prietenii mei sunteţi singurul care, apreciind suficient calităţile mele, poate în acelaşi timp să nu creadă că această scrisoare ar fi un document de megaloman; după cum sunteţi şi singurul care, cu profunda dumneavoastră religiozitate, şi cu concepţia dumneavoastră despre dureroasa enigmă a Vieţii, puteţi simpatiza cu mine în toate aceste aspecte.

Acum nici nu mai am nevoie să vă explic în ce măsură această atitudine – pe care eu, de altfel, nu o manifest, din diverse raţiuni, fie că e vorba de ceva intim, fie că neînţelegerea celor din jurul meu e totală – mă face incompatibil de surd faţă de anturajul în care trăiesc. Aşa cum mai spuneam, nu

este o incompatibilitate violentă; e mai mult o agasare pe care o resimt în prezenţa celor care produc artă urmărind obiective inferioare, de parcă ar fi o joacă, sau un amuzament, sau cum ai decora cu gust o încăpere – genuri de ocupaţie artistică care exprimă bine ceea ce vreau să zic, care nu au energie să străbată Dincolo şi nici alt scop decât unul *decorativ*, dacă-i pot spune astfel. De unde şi „criza“ mea totală. Nu că aş vrea să mă plâng. Dar e criza unui om care s-a îndepărtat prea mult de prietenii săi de călătorie – o călătorie pe care alţii o fac doar cât să se distreze, însă pe care eu o consider extrem de gravă, plină de semne lăsate în calea noastră, să ne aducă aminte că trebuie să ne gândim la sfârşitul vieţii noastre, şi să reflectăm la ceea ce îi vom spune Necunoscutului spre locuinţa căruia inconştienţa noastră ne duce paşii… Această călătorie, dragă prietene, care porneşte din suflete şi duce la stele, trece prin Pădurea Spaimelor… iar la capătul acestui drum infinit ne aşteaptă Dumnezeu, în tăcuta Lui măreţie…

De bine, de rău – mai degrabă de rău, în mod sigur – v-am explicat totul. Sunt mulţumit că v-am vorbit aşa cum am făcut-o, ştiind că spiritul dumneavoastră va primi cu simpatie şi prietenie tristeţile unei gândiri ambiţioase. Iar toate acestea rămân, scuzaţi-mă că insist, secrete… De fapt, cui a-ţi putea să le spuneţi?…

Termin la timp, din fericire. Trimiteţi-mi, atunci când veţi avea posibilitatea, copiile, atent făcute după original, după ineditele lui Antero[44], despre care mi-aţi vorbit. S-ar putea ca, odată avându-le aici, să devină oportună publicarea lor undeva. Am putea fi autorizaţi să o facem? Va trebui să ştim.

Vă trimit şi nişte versuri de-ale mele… Citiţi-le şi păstraţi-le pentru dumneavoastră. Dacă doriţi, le puteţi citi şi tatălui dumneavoastră, dar nu le comunicaţi şi altcuiva, căci e vorba de inedite. Îmi place în mod deosebit ultimul poem, „Secerătoarea“, unde am reuşit să dau o notă

paulică în limbaj simplu. Mă iubesc pentru că am scris:

Ah, de-aş putea fi tu, fiind tot eu!
Să am superba ta inconştienţă,
Dar şi conştiinţa-acestui fapt![45]

…dar şi pentru că am scris toată această poezie.

Am scris mult mai mult, dar vă trimit numai ceea ce este complet şi mai uşor de recopiat. Toate sunt dactilografiate, e păcat, fiindcă astfel poezia devine mai puţin poetică, dar e drept că procesul e mult mai rapid şi mai clar.

Continuaţi să îmi scrieţi, dragul meu Côrtes-Rodrigues. Transmiteţi-i tatălui dumneavoastră respectele mele şi primiţi din partea mea o mare şi fraternă îmbrăţişare,

Fernando Pessoa

Scrisoare către Adolfo Casais Monteiro[46]

Scumpe Camarade,

20.01.1935

Mulţumesc mult pentru ultima scrisoare. Cu atât mai bine dacă am reuşit să spun câteva lucruri realmente interesante. Începusem să mă îndoiesc, amintindu-mi cu câtă grabă şi cât de precipitat v-am scris, în continuarea conversaţiei mentale pe care o aveam cu dumneavoastră.

Vă răspund acum cu aceeaşi spontaneitate, deci şi cu aceeaşi lipsă de ordine şi metodă, la ultima scrisoare pe care tocmai am primit-o. În sfârşit, e un răspuns. Reiau oarecum la întâmplare punctele la care trebuie să vă răspund.

În privinţa studiului despre mine pe care-l plănuiţi, vă mulţumesc din tot sufletul, căci va fi ceva care mă va onora; dar mai amânaţi-l până în clipa în care voi reuşi să public vastul proiect în care voi reuni, pe deplinul lor înţeles, operele ortonime ale lui Fernando Pessoa. Dacă nu intervine nici o complicaţie neprevăzută, această lucrare va fi gata pentru tipar în octombrie anul

viitor. Atunci veţi avea date suficiente: despre acest volum, cât şi despre aspectul subsidiar al operei mele pe care îl reprezintă *Mesaj*[47], despre textele deja publicate, despre heteronimi, de asemenea. În felul acesta, dragă Casais Monteiro, veţi putea avea o „impresie de ansamblu“, dacă se poate presupune că există în mine ceva definit ca un ansamblu.

În toate acestea mă raportez numai la poezie. Ceea ce nu înseamnă că mă limitez doar la acest surâs al literelor. În privinţa prozei, mă cunoaşteţi, iar ceea ce a fost deja publicat e suficient[48]. Până la data pe care v-am indicat-o pentru publicarea probabilă a operei mele majore, vor urma să apară *Bancherul anarhist* (într-o versiune complet revăzută), apoi un roman poliţist[49] (pe care tocmai îl scriu acum, şi nu este cel despre care vă vorbeam în ultima mea scrisoare), după cum şi alte scrieri care ar putea fi publicate în funcţie de circumstanţe.

Consider că este extraordinar de pertinentă observaţia dumneavoastră despre absenţa în scrisul meu a oricărei urme de evoluţie demnă de acest nume. Anumite poeme ale mele, scrise la douăzeci de ani, sunt la fel de valoroase – în măsura în care pot eu să judec – ca poemele scrise astăzi. Nu scriu mai bine acum decât atunci, poate doar în ceea ce priveşte cunoaşterea limbii portugheze – caz cultural, şi nu poetic. Scriu diferit. Probabil că soluţia la această problemă se află în rândurile ce urmează.

Eu sunt în mod esenţial – sub măştile involuntare de poet, de gânditor sau mai ştiu eu ce altul – un dramaturg. Fenomenul depersonalizării mele instinctive, de care vă vorbeam în scrisoarea precedentă pentru a explica apariţia heteronimilor, mă conduce cât se poate de firesc spre această idee. Aşa fiind alcătuit, nu evoluez, ci CĂLĂTORESC. (Am apăsat din greşeală pe clapa cu majuscule şi a rezultat, fără să fi vrut, acest

cuvânt scris cu litere mari. Semn clar, aşa şi trebuie să rămână.) Treptat personalitatea mea se modifică, iar eu îmi îmbogăţesc progresiv capacitatea de a crea noi personalităţi (aici s-ar putea vorbi de evoluţie), noi modalităţi de a simula că eu înţeleg lumea sau, mai degrabă, de a simula că ea poate fi înţeleasă. Iată de ce am comparat această înaintare în mine însumi nu cu o evoluţie, ci cu o călătorie; nu am urcat de la un etaj la altul; am avansat doar, pe terenul cel mai plat, de la un loc la altul. Şi am pierdut, evident, anumite naivităţi sau ingenuităţi ce existau în poemele mele de adolescent; dar e vorba aici mai degrabă de îmbătrânire decât de evoluţie.

Cred că v-am oferit, în aceste rânduri grăbite, câteva clarificări în legătură cu ideea că eu recunosc şi accept opinia dumneavoastră ce susţine că în mine nu s-a produs, la drept vorbind, nici un fel de evoluţie.

Iar acum mă refer la cazul în care mi-aş vedea anumite cărţi publicate în viitorul apropiat. Nu trebuie să vă temeţi de dificultăţile pe care le-aş întâmpina în această privinţă. Dacă vreau realmente să-i public pe Caeiro, pe Ricardo Reis sau pe Álvaro de Campos, pot s-o fac imediat. Mă tem numai că nu se vând deloc cărţi de acest tip. E singurul motiv al ezitărilor mele. Cât despre voluminoasa mea culegere de versuri, publicarea ei, sau a altora, e deja asigurată. Dacă mă gândesc ce carte să public înaintea altora, calculez cu care aş avea un mai mare avantaj material publicând-o şi, aşadar, care ar risca mai puţin să devină un eşec.

Cât priveşte publicarea *Bancherului anarhist* în limba engleză, nici aici n-aş avea probleme majore, cred eu, poate doar din perspectiva altui raţionament. Dacă acest text prezintă un oarecare interes pentru piaţa de carte britanică, agentul căruia i-l voi încredinţa va şti el să-l plaseze mai devreme sau mai târziu. Nu va fi necesar să apelez

la ajutorul lui Richard Aldington[50], dar vă mulţumesc că mi l-aţi indicat. Agenţii literari (iar acum vă răspund la întrebarea pusă despre ce anume fac ei) sunt nişte indivizi, sau firme, care plasează cărţile sau textele autorilor la editori sau la directori de reviste, pe care ei ştiu mult mai bine decât autorii cum să-i aleagă, percepând un comision de zece la sută, în general. În acest caz, eu ştiu cum să procedez şi cui să mă adresez – lucru rar când e vorba de mine, în aproape toate circumstanţele practice ale vieţii curente.

Fidelul dumneavoastră camarad şi admirator,

Fernando Pessoa

Note

27 Pessoa foloseşte tandrul pronume de politeţe „você“, dar nici „dumneata“, nici „dumneavoastră“ nu i se potrivesc în româneşte.

28 Cum atestă şi alte scrisori din această epocă, Pessoa traversa o perioadă extrem de dificilă, fizic şi psihic; la un moment dat şi-a făcut chiar planul de a merge la Paris ca să consulte doi psihiatri.

29 Între 1915 şi 1916 a tradus şase cărţi pentru o colecţie intitulată „Teozofie şi ezoterism“.

30 Este vorba despre volumul *The Rosicrucians.Their Rites and Mysteries* de Hargrave Jennings, publicat în 1870; Pessoa avea în biblioteca personală o ediţie din 1907. Cât despre ultimul termen din fraza ce prelungeşte titlul, Pessoa l-a scris în franceză: „a verdade real me *hante*“.

31 Această scrisoare nu a fost terminată şi probabil că nici nu a fost trimisă vreo copie destinatarului ei.

32 Pessoa face referire la propriul său text dramatic *O Marinheiro*, pe care Sá-Carneiro îl cunoştea deja.

33 Aluzie la alt personaj generic din proza lui Pessoa (*Moartea Principelui*), dar şi la mitologiile ezoterismului.

34 3 Câteva motive şi imagini de aici figurează în textul *Cărţii neliniştirii*.

35 Pessoa a copiat câteva extrase, pe care intenţiona să le folosească în *Cartea neliniştirii*, dintr-o scrisoare adresată mamei sale, aflată în acel an la Pretoria.

36 Probabil e vorba de Mário de Sá-Carneiro.

37 Cum Pessoa e născut pe 15 iunie, erau, probabil, felicitări la împlinirea vârstei de 28 de ani.

38 Ginerele mătuşii Anica, sora mamei lui Pessoa, era bursier de stat în Elveţia.

39 Soţia unui văr îndepărtat al autorului.

40 Celebră cafenea din cartierul Chado, în centrul Lisabonei, unul din locurile favorite ale lui Pessoa; o statuie a poetului se află chiar la intrare.

41 Copilul Pessoa petrecuse multă vreme cu acest soţ al altei mătuşi, Maria; el i-a însoţit pe Pessoa împreună cu mama sa în prima călătorie spre Durban, în 1896.

42 Pessoa scrie *épater*, în fr., ca şi *blague* (glumă), cu trei rânduri mai jos.

43 *Pauis* înseamnă „smârcuri“. Un fragment din această serie experimentală numită mişcarea „paulică“, şi anume poemul intitulat „Impresii de crepuscul“, se află în vol. Fernando Pessoa, *Opera poetică*, Editura Humanitas Fiction, 2011, p. 491.

44 Antero de Quental, poetul născut în insulele Azore în 1842, s-a sinucis în 1891. La un an după aceea i s-a publicat unicul volum, *Singur*, considerat deja în epocă o scriere emblematică despre tristeţea portugheză.

45 Poemul figurează tradus în vol. Fernando Pessoa, *op. cit.*, p. 522 – [*Cântă secerătoarea, biata, cântă*]. Iată textul portughez pentru fragmentul respectiv: „Ah, poder ser tu, sendo eu! / Ter a tua alegre inconsciência / E a consciência disso!…

46 În precedentul volum, *Opera poetică*, publicam faimoasa scrisoare adresată de Pessoa

tânărului critic şi admirator Adolfo Casais Monteiro, pe data de 13 ianuarie 1935, care explica geneza heteronimilor. Această a doua scrisoare, din cele şase destinate aceluiaşi comentator, care confirmă primirea explicaţiilor şi a fost compusă la o săptămână după prima, furnizează alte lămuriri despre proiectele editoriale, probabil iluzorii, ale lui Pessoa, care va muri în toamna aceluiaşi an.

47 Pessoa urma să meargă chiar a doua zi ca să primească „premiul al doilea“ care-i fusese atribuit pentru volumul *Mensagem*, dar a refuzat să participe la ceremonie deoarece aceasta era prezidată de Salazar.

48 Pessoa este extrem de injust cu sine; doar câteva fragmente din cele ce aveau să alcătuiască *Cartea neliniştirii* fuseseră publicate prin reviste.

49 Au rămas doar fragmente din mai multe romane poliţiste „metafizice“ pe care le vom include într-un volum viitor din această serie de autor.

50 Casais Monteiro îi sugerase să recurgă la serviciile lui Aldington, unul dintre faimoşii „imagişti“, alături de Ezra Pound şi Hilda Doolittle (soţia lui Aldington), care îşi petrecuse câteva luni la Coimbra, unde a luat lecţii de portugheză chiar de la Casais Monteiro.

Întoarcerea zeilor

de António Mora

Zeii nu au murit: moartă e doar percepţia noastră despre zei. Zeii n-au plecat: numai noi am încetat să-i mai vedem. Sau poate am închis ochii, sau poate că e ceaţă, ceva care s-a aşezat între ei şi noi. Dar ei continuă să fie acolo, şi să trăiască aşa cum au trăit dintotdeauna, în aceeaşi perfecţiune şi seninătate.

Ne place să vorbim foarte mult despre sensibilitatea noastră ipocrită dinaintea frumuseţii antice, precum şi în faţa acelor civilizaţii păgâne din care s-a născut civilizaţia noastră. Însă noi suntem departe de a avea sufletul grecilor sau pe cel al romanilor. Le admirăm profilul, dar la modul inconsistent. Nimic din sufletul antic nu a mai rămas în noi. Însetarea noastră de frumuseţe clasică este cu totul creştină, atât prin furia cu care ea îşi doreşte perfecţiunea, cât şi în ardenta ei angoasă.

Sentimentul cu care admirăm statuile greceşti le insultă. Noi admirăm prea mult frumuseţea; grecii nu o iubeau aşa. Pentru sensibilitatea lor, frumuseţea era doar calma luciditate din viziunea pe care o aveau ei despre lucruri. Când priveşti lucrurile cu prea multă luciditate, nu mai poţi niciodată să le simţi. Iar grecii erau dotaţi cu o extremă luciditate. Iată de ce simţeau foarte puţin. De unde şi perfecţiunea operelor lor artistice. Dacă vrei să creezi o operă de artă de o perfecţiune perfectă [*sic*] e necesar să nu simţi prea mult frumuseţea. Toată arta grecilor se afla în echilibru şi (…). Era o artă a oamenilor care ştiau să vadă şi care vedeau.

Nu e posibilă o comparaţie cu noi, care amestecăm împreună cu senzaţia simţită de noi în faţa unei statui acele sentimente false pe care ne-a

obişnuit creştinismul să le avem când îl admirăm pe Cristos pe cruce, sentimente ale perfecţiunii morale şi ale castităţii. Nu vom reuşi să le facem lucide şi senine dacă ele devin un obiect al privirii şi admiraţiei noastre. Trebuie să creăm chiar în sinea noastră o nouă manieră de a simţi şi a vedea.

Tradiţia greacă e cea mai veche în sânul civilizaţiei noastre. Trebuie să reluăm legăturile cu ea. Trebuie să re-creăm acel spirit al grecilor chiar în interioritatea noastră, ca să putem continua opera lor. Tot ceea ce a urmat Greciei antice a fost doar greşeală şi pervertire. Instituţiile noastre politice suferă de colectivismul roman şi de sentimentalismul creştin. Noi am făcut un amestec între duritatea administrativă a Romei şi civilizaţia umanitară concepută după reţetele lui Cristos. Ceea ce arată cât de mult ne-am îndepărtat de adevăratul suflet al grecilor.

Numai ştiinţa evoluează. Nimic altceva nu evoluează… Nici politica, nici artele, nici obiceiurile n-au cunoscut vreo evoluţie. Poate se vor fi modificat. Dar nu au evoluat. Nu poţi evolua decât acumulând noi cunoştinţe, căci a evolua înseamnă a spori […].

* * *

Fără să luăm acum în discuţie care ar fi fundamentele metafizice sau cele ale religiei în general, sau ale unei religii în special, ştiut fiind că sociologia a constatat că fenomenul religios e necesar pentru a disciplina şi orienta societăţile, va fi suficient să admitem, în consecinţă, că acea religie care ştie mai bine să disciplineze şi să orienteze societăţile trebuie să fie cea mai apropiată de Natură. Această religie, fiind cea mai apropiată de Natură, poate acţiona într-un mod mai direct asupra oamenilor, îi poate influenţa mai bine astfel ca ei să nu se îndepărteze de legile naturale ce prezidează în mod fundamental asupra vieţii umane şi asupra tuturor vieţilor, pentru ca să poată

stimula şi dirija mai bine activitatea socială a spiritului uman, şi să reprime mai puţin celelalte activităţi, lăsându-le aşadar oamenilor şi mai multă libertate.

Se poate constata cu destulă uşurinţă că religia numită păgână e cea mai naturală din toate religiile.

Această demonstraţie facilă se sprijină pe trei raţionamente simple.

Religia păgână este politeistă. Or, natura e plurală. Natura nu ne apare în mod natural ca un ansamblu, ci ca „multe lucruri“, ca o pluralitate de lucruri.

N-am putea afirma în mod peremptoriu, fără să recurgem la un raţionament interpus, fără intervenţia inteligenţei în experienţa directă, că există, cu adevărat, un ansamblu numit Univers, că există o unitate, un lucru despre care să putem spune că este el unul, desemnat prin chiar Natura lui. Realitatea, aşa cum ne apare ea direct, este plurală. Faptul că raportăm toate senzaţiile noastre la conştiinţa noastră individuală ne impune o unificare falsă (experimental falsă) a pluralităţii în care ne apar lucrurile. Religia, aşa cum ne apare ea, se prezintă ca o realitate exterioară. Aşadar ea trebuie să aibă caracterul oricărei realităţi exterioare. Iar acest caracter nu este altul decât pluralitatea lucrurilor. Pluralitatea zeilor este cea dintâi trăsătură distinctivă a unei religii naturale. Religia păgână este umană. Actele zeilor păgâni sunt acte ale unor oameni glorificaţi; sunt acte de aceeaşi natură, dar proiectate la un nivel superior, divin. Zeii nu se situează în afara umanităţii, ei nu resping umanitatea, ci o depăşesc, ca semizeii. Pentru un păgân, natura divină nu e antiumană şi în acelaşi timp supraumană: ea e pur şi simplu doar supraumană. Iar astfel, aflându-se în acord cu natura văzută pur şi simplu ca lume exterioară, religia păgână se află într-un perfect acord cu natura văzută ca umanitate.

La urma urmei, religia păgână e politică. Adică este intim legată de viaţa cetăţii sau a statului, fără să încerce să atingă universalul. Ea nu încearcă să se impună altor popoare, ci se îmbogăţeşte preluând de la ele. Iar astfel, ea se situează în perfect acord cu principiul fundamental al oricărei civilizaţii: sinteza într-o singură naţiune a tuturor influenţelor posibile de la toate naţiunile, criteriu de la care se depărtează doar ideile strict naţionaliste, adică provincialismul politic şi idealurile imperialiste, ambele fiind factori de decadenţă. Nu s-a văzut niciodată o naţiune puternică care să fie şi conservatoare, nici o naţiune sănătoasă care să fie şi imperialistă. Numai cel incapabil să se transforme încearcă să se impună. Iar cel care nu mai e capabil să primească vrea să dea. De fapt, cineva incapabil să se transforme pur şi simplu stagnează; iar cineva care nu mai poate să primească a înţepenit, de asemenea.

Iată cum se găseşte religia păgână în armonie cu cele trei forme naturale prin care se dezvăluie umanitatea – cu însăşi esenţa, experimentală, a întregii naturi şi cu însăşi esenţa naturii umane; şi, de asemenea, cu însăşi esenţa naturii umane în mişcare (în mişcare socială), adică natura umană civilizată sau a civilizaţiei.

* * *

Celelalte religii cunoscute sau având cu adevărat drept de cetate în istoria umană s-au îndepărtat permanent de această linie naturală – începând cu budismul, ce reprezintă îndepărtarea maximă, până la creştinism, unde această distanţă, chiar dacă e mare, totuşi este de mai mică importanţă.

Budismul, iar înainte de el religia Indiei, reprezintă modelul cel mai pur de îndepărtare în raport cu ideile naturale ale oamenilor la care poate visa cineva care colecţionează boli. Pornind limpede sau în mod obscur de la acel principiu

inuman potrivit căruia viaţa este o iluzie, budismul sau brahmanismul (??) caută, prin cultul lor religios, să-şi depăşească mizerabila lor umanitate.

La fel şi creştinul…

Politeismul care poate fi regăsit ascuns în toate religiile, departe de a fi un element grosolan, este acel element uman prezent în fiecare în parte.

Păgânismul grecilor este cel mai înalt nivel al evoluţiei umane, […] echilibrul spre care trebuie să tindă orice evoluţie umană, şi spre care tinde numai evoluţia cu adevărat umană. Această evoluţie, singura care ne distinge de animalele inferioare, trebuie să se îndrepte spre ştiinţă, şi nu spre emoţie. Cum altfel ar putea să se manifeste ştiinţa pe plan social dacă nu prin justa apreciere a naturii şi a relaţiilor umane, prin înţelegerea legilor ce conduc deopotrivă lucrurile lipsite de viaţă, fiinţele vieţuitoare, dar şi fiinţele sociale? Numai grecii au ajuns cel mai departe în înţelegerea ştiinţifică a lucrurilor. Iată de ce grecii au ajuns cel mai departe şi în arta civilizaţiei.

Nu suntem nişte neopăgâni

La drept vorbind, noi nu suntem nici nişte neopăgâni, nici nişte păgâni noi[51]. Neopăgâni sau păgâni noi rămân termeni lipsiţi de sens. Păgânismul este acea religie care se naşte din glie, care se iveşte direct din natură – din faptul că i se atribuie fiecărui obiect adevărata sa realitate. Sigur că prin natură el poate, natural fiind, să apară sau să dispară, dar nu poate să-şi schimbe calitatea. Noţiunea de „neopăgân“ nu poate avea mai mult sens decât „neopiatră“ sau „neofloare“. Păgânismul apare în interiorul umanităţii odată cu sănătatea şi dispare odată cu boala. El se poate ofili, cum se ofileşte o floare, şi poate să moară aşa cum moare o plantă. Dar nu poate lua forma altui lucru, nici nu poate lua forme ce diferă de substanţa lui.

Putem admite că acei creştini rebeli care au fost Pater şi Swinburne s-au definit ei înşişi ca nişte „neopăgâni“, chiar dacă nu aveau păgân altceva decât dorinţa de a deveni – putem admite că nu e chiar lipsit de sens să-i dai un nume imposibil unui lucru absurd. Dar noi ceilalţi, adevăraţii păgâni, nu am putea accepta un nume care lasă să se înţeleagă că am fi devenit păgâni într-un fel „modern“, sau că am pretinde că „reformăm“ sau „reconstruim“ păgânismul grecilor. Noi pur şi simplu vrem să fim păgâni. Mai degrabă păgânismul e cel care renaşte în noi. Dar păgânismul care în noi renaşte e păgânismul care a existat dintotdeauna – şi înseamnă să te supui zeilor şi legilor prin care Terra îşi face sieşi dreptate.

Un exeget al păgânismului nu e neapărat un păgân. Un păgân nu este un umanist: e pur şi simplu o fiinţă umană. Din creştinism, un păgân acceptă cât se poate de firesc devoţiunea populară acordată sfinţilor, riturile, procesiunile. Dacă un păgân ar trebui să accepte ceva din creştinism, el ar fi gata să accepte mai degrabă partea „respinsă“ a creştinismului. Acest „păgânism“ modern diferit, acest „neopăgânism“ care nu înţelege rostul zilelor sfinte, dar îi înţelege pe poeţii mistici nu are nimic de-a face cu păgânismul. Căci dacă un păgân acceptă de bunăvoie o procesiune, el îi întoarce, în schimb, spatele Sfintei Tereza a Pruncului Isus. Interpretarea creştină a lumii îi îmbărbătează inima; dar dacă el acceptă o sărbătoare religioasă cu luminile, cu florile, cu cântecele şi cu tot fastul procesiunii ei, el le acceptă ca pe tot atâtea lucruri bune, chiar şi atunci când derivă din ceva rău, ca pe nişte lucruri cu adevărat umane şi fiind manifestări păgâne ale creştinismului.

Păgânul are simpatie pentru superstiţiile creştine, căci cineva care nu e superstiţios nu este cu adevărat om; dar el nu simte nici un fel de simpatie pentru umanitarism, întrucât cel care devine umanitarist nu mai este om.

Pentru un păgân fiecare lucru posedă geniul sau nimfa lui proprie, fiecare lucru este o nimfă captivă privirii sau o driadă prizonieră; iată de ce fiecare obiect posedă pentru el o uluitoare realitate imediată, şi iată de ce el se află în armonie cu fiece lucru în parte pe care-l vede şi în simpatie cu fiece lucru pe care-l atinge.

Omul care în fiece obiect vede altceva decât ceea ce se prezintă ochilor săi nu poate nici să vadă, nici să iubească, nici să simtă acest obiect. A-i conferi fiecărui lucru doar valoarea de a fi fost creat de „Dumnezeu“ înseamnă a-i conferi o valoare pentru ceva ce nu există ca atare, ci există doar prin ceea ce ea evocă. Înseamnă a avea ochii îndreptaţi spre lucrul acela, însă mintea în altă parte.

Panteistul, pentru care fiece lucru e valoros fiindcă participă la *totul*, vede indistinct un lucru în timp ce se gândeşte la altul, el priveşte indistinct şi nu vede nimic. El nu se gândeşte la un lucru, ci doar la continuitatea acestuia cu restul lumii. Cum ar putea el să iubească un lucru când îl iubeşte în virtutea unui principiu care lui îi rămâne extern? Oare cea dintâi şi cea de pe urmă regulă în iubire nu spun ele că obiectul iubirii trebuie iubit pentru el însuşi, perceput ca fiind obiectul iubirii, nu fiindcă există o „raţiune“ de a-l iubi?

Materialistul sau raţionalistul sărac cu duhul, pentru care fiece lucru este minunat în virtutea faptului că a fost elaborat de „Natură“, de energia ei latentă şi pentru care acesta trăieşte [?] – precum sistemul planetar care este inclus în fiecare din atomii săi –, un asemenea om nu ar şti cum să iubească acest lucru, şi nici cum să îl privească; tot aşa, atunci când priveşte un lucru el se gândeşte la alt lucru ce nu face parte din compoziţia acelui lucru [?]. Când vede un lucru el se gândeşte cum îl descompune. Iată de ce materialistul e străin de orice artă; niciodată un raţionalist sau un materialist nu a privit lumea. Între lume şi el există

un văl pe care l-a pus misticismul ştiinţei, există microscopul, aşa că el e căzut în adâncul realităţii ca în adâncul unui puţ. Pentru el, fiecare lucru s-a transformat într-o grilă îndărătul căreia stă la pândă atenţia lui; fiece lucru e pentru el, sau pentru orice panteist, o grilă sau o fereastră ce dă spre Totul; iar pentru creaţionist este o grilă prin care el îl contemplă pe Dumnezeu […]

Mistici creştini, visători panteişti, materialişti sau oameni ai „raţiunii“, pentru toţi aceştia lumea nu e altceva decât propria lor gândire […]

Sufletul păgân (despre Caeiro)

de Ricardo Reis

(…) Atunci când a murit autorul acestor poeme, şi cum ele erau abandonate, am fost solicitat de un membru al familiei, care îşi luase lăudabilul angajament să le publice; mi-a cerut să redactez această prefaţă care să le însoţească, şi îmi scria că probabil numai eu puteam să o fac. Mare fusese prietenia mea pentru autorul lor, încă şi mai mare (căci aşa a şi fost) admiraţia mea pentru minunatul om care crease aceste poeme. Însă nu am putut da curs solicitării înainte ca, singur cu mine însumi, să mă întreb de mii de ori dacă trebuia să accept.

Întrucât trebuie să scriu această prefaţă, se cuvine de asemenea să spun anumite lucruri pe care probabil cititorul le va considera lipsite de consideraţie sau deplasate. Eu vorbesc despre un necunoscut, adică prefaţez aceste poeme, care, prin toate detaliile lor, diferă de tot ceea ce s-a putut scrie în această ţară; dar cu toate acestea trebuie să afirm (nici nu s-ar putea altcumva) că sunt poemele cele mai însemnate produse în secolul XX, că viziunea filozofică în ele conţinută nu a fost egalată de nici un alt poet modern, chiar dacă avansăm în amonte, când pronunţăm această judecată de valoare, până la veacul precedent, secol altminteri extrem de fecund. Opera lui Alberto Caeiro se rezumă la ceva în aparenţă

extrem de simplu – e reconstrucţia sentimentului păgân.

Cineva care a studiat păgânismul, aşa cum am făcut-o eu, la sursele şi originile lui nu poate decât să râdă de pseudo-păgânismul cu care atâţia autori moderni au fost tentaţi să-şi înceapă cariera literară; dacă admiţi, aşa cum eu admit, totala incapacitate de a înţelege păgânismul a unora (precum Chénier sau Oscar Wilde) care au dorit să se afirme poeţi păgâni, cât se poate de prezumpţios – atunci poţi afirma cu toată convingerea că poemele lui Caeiro conţin realmente tot ceea ce era păgân în păgânism. Dar nu poţi spera că ai putea să fii înţeles de altcineva, fiindcă nimeni astăzi nu mai are sensul păgânismului aşa cum a existat el. Unii au, mai mult sau mai puţin, sensul a ceea ce nu a fost păgânismul.

Aşa se face că statuia greacă e un lucru, iar spiritul din care se trage este alt lucru. Poţi simţi statuia greacă, poţi iubi zeii eleni, fără să posezi, totuşi, cea mai mică noţiune despre spiritul pe care îl incarnează. Exemplul lui Oscar Wilde este cel mai semnificativ. Este indubitabil că Oscar Wilde a iubit aceste două manifestări ale lumii antice. Cu toate acestea, nimeni nu a simţit mai puţin decât Oscar Wilde ce este păgânismul. Wilde, ca toţi ceilalţi, a luat epicureismul drept caracteristică supremă a păgânismului când, dimpotrivă, stoicismul este expresia lui cea mai perfectă. Păgânismul era, în raport cu creştinismul, o religie tristă – da, profund tristă.

* * *

Opera lui Caeiro reprezintă reconstrucţia integrală a păgânismului, în esenţa lui absolută: este o sarcină rămasă permanent imposibilă atât pentru greci, cât şi pentru romani, care au trăit păgânismul la modul direct, deci tocmai din această pricină niciodată nu l-au gândit. Cu toate acestea, nici opera lui, nici păgânismul său n-au

fost vreodată gândite sau resimţite de Caeiro: ele şi-au făcut apariţia în el în acelaşi timp şi aşa cum apar în noi toţi, profund, sentimentul sau raţiunea. A spune despre toate astea ceva mai mult ar însemna a explica, deci inutil; a spune mai puţin ar însemna a minţi. Fiece operă vobeşte prin ea însăşi, cu vocea ei particulară, chiar în limba în care se alcătuieşte ea în spiritul autorului; dacă nu înţelegem, înseamnă că nu putem înţelege, deci explicăm degeaba. E ca şi cum ai încerca să-l faci să înţeleagă o limbă străină pe cineva care nu o vorbeşte.

Ignorant în domeniul literaturii şi, probabil, în aceeaşi măsură, ignorant în ale vieţii, practic lipsit de cultură şi de prieteni, Caeiro şi-a realizat opera urmând o progresie imperceptibilă, dar profundă, de felul celei care comandă, prin conştiinţele inconştiente ale oamenilor, dezvoltarea logică a civilizaţiilor. A fost o înaintare progresivă în interiorul senzaţiilor sau, mai degrabă, în maniera de a le simţi, şi o evoluţie intimă în interiorul gândurilor sale, derivată din aceste senzaţii care se modificau progresiv. Mulţumită unei intuiţii supraumane, asemănătoare celor care întemeiază religii (dar pe care nu o putem considera religioasă, căci îi repugnă orice religie şi orice metafizică), acest om a descris lumea fără să o gândească, şi a creat un concept despre univers eliberat de orice interpretare.

* * *

Sigur, nu vom găsi, la Caeiro, acel meşteşug pe deplin împlinit, acel echilibru al spiritului ce se relevă, de obicei, în formele elaborate ale versului.

Dar îl vedem atingând perfecţiunea – de nu cumva e însăşi perfecţiunea – în construcţia şi dezvoltarea fiecărui poem ce ţâşneşte, perfect firesc şi sănătos, din actul spiritual care i-a dat naştere.

În rest, ce trist ar fi dacă noi i-am fi mai puţini recunoscători acestui minunat om, care, situat în inima unui secol bolnav, a acestui secol creştin, a recreat brusc sufletul antic!

A făcut-o în mod spontan, natural. Opera lui este cel mai important lucru realizat de un spirit portughez. Dacă vi se par surprinzătoare aceste cuvinte, gândiţi-vă că eu vorbesc din perspectiva viitorului, şi prea puţin îmi pasă de ceea ce pare a fi rizibil sau surprinzător în înţelesul clar al acestor cuvinte, pentru voi, cititori de azi.

* * *

Conştiinţa sa intuitivă despre sufletul păgân atinge o asemenea profunzime, încât poemele sale, în ciuda versificaţiei lor iregulate, dobândesc o perfecţiune sculpturală. Ai crede, *a priori*, că poemele lipsite de ritm sau de rimă nu pot, în nici un caz, să lase impresia unei realizări perfecte. Dar când e vorba de poemele lui Caeiro nu e adevărat. Acestea au aerul că traduc în limbaj uman poeme scrise în limbajul Zeilor şi păstrează în noua lor versiune divinul lor echilibru, seninătatea lor divină, acea unitate supraumană a operelor zămislite de nemuritori.

Percepem în fiecare vers nepăsarea faţă de grijile noastre de zi cu zi, un dispreţ bizar şi original faţă de tot ceea ce este trecător, fruct al unui ascetism estetic, nu moral; în maniera grecilor din Antichitate, cu ochii fixaţi pe frumuseţea ce nu se epuizează, şi uitând în această frumuseţe lumea contingentă şi schimbătoare.

Asta înseamnă a trăi din nou, a-l trăi cu adevărat, carnal, idealul grecilor din antica Eladă. Iată că se alcătuieşte, din nou, o noţiune de frumuseţe ce nu are nimic de-a face cu morala, dar care nu este nici pur formală, ca în cazul pretinşilor noştri imoralişti din vremurile moderne, adevăraţi eunuci şi „esteţi“ ai prefăcătoriei – toţi aceşti Wilde, toţi aceşti Gautier şi acoliţii lor, care

şi-au făcut din Antichitate o idee pe cât de artificială, pe atât de meschină.

După modelul generaţiilor trecute, noi am fost crescuţi în nenumărate greşeli care au făcut dificilă orice resuscitare a păgânismului. Cel care vrea să-şi conducă de mână contemporanii pe drumurile regăsite ale Olimpului trebuie nu doar să se abată de la calea creştină, ceea ce deja e foarte dificil, dar şi să-şi convingă contemporanii să părăsească toate acele scurtături şi căi oblice pe care i-au îndemnat să se rătăcească aşa-zişii renovatori sau discipoli ai spiritului păgân. Tot ceea ce s-a putut spune în zilele noastre despre păgânism păcătuieşte printr-un formalism ce nu ştie să regăsească, dincolo de aparenţele păgânismului, sursa vie a adevăratului său spirit.

Pot fi reţinute trei interpretări moderne ale păgânismului – deci tot atâtea erori comise faţă de spiritul păgân. Mai întâi, au fost oamenii din timpul Renaşterii italiene, care nu au văzut în păgânism decât pasiunea pentru frumuseţea fizică şi cultul pentru perfecţiunea formelor. După care au urmat, ca nişte fii degeneraţi ai celor dinainte, acei oameni seci şi zgârciţi, aflaţi la originea aşa-numitului „spirit clasic“, care nu au văzut în păgânism decât perfecţiunea formală, cultul perfecţiunii în sine – ceva ce nu era încetăţenit cu spiritele autentic creştine – uitând de cultul frumuseţii pe care se întemeia păgânismul, dar din care, la drept vorbind, nu constituia decât o parte. De aici a purces legiunea sterilă a oamenilor care au decretat, ani la rând, legi pentru întregul univers. De aici au ieşit numeroşi Petrarca, dar şi plebea – estetic vorbind – atâtor Boileau, puietul definitiv odios. În franceza lor mediocră, ei au stabilit drept normă un echilibru şi un raţionalism goale; n-au înţeles că, pentru cei din vechime, acel echilibru, acea dreaptă măsură nu erau decât un lucru definit o dată pentru totdeauna, o primă regulă a esteticii, dar şi o limită, o frână impusă

exuberanţei intime ce scapă hăţurile, prezentă în orice sentiment al frumuseţii. Ei nu vedeau că perfecţiunea nu însemna şi frumuseţe, ci doar o parte a frumuseţii; că frontiera nu înseamnă patria, ci doar ceea ce o defineşte ca atare.

Păgânismul de concepţie modernă nu este nici mai puţin strâmt, nici mai puţin fals, chiar dacă este diferit; îl datorăm nefericitelor eforturi întreprinse de o sectă de artişti, care debutează cu Gautier şi şi-a găsit cel mai important reprezentant în Oscar Wilde. Eroarea comisă aici este de altă natură.

De fapt, Oscar Wilde se dovedeşte a fi tot atât de sec şi de zgârcit ca Boileau. Ne e greu să ne dăm seama astăzi, dar într-un viitor mai mult sau mai puţin îndepărtat acest lucru se va vedea. Orice spirit nepăgân observă imediat (…)

E un gând care iniţial s-a încins, apoi a fost lăsat să se răcească până s-a reuşit să i se dea o formă şi un contur.

Nu vreau să spun că Grecii au gândit ca romanticii, şi că au înfăptuit cum procedează sculptorii. Nu există şi nici nu poate exista la Caeiro o asemenea dualitate. Acţiunea de a concepe şi a executa era deja alcătuită în spiritul său. Modul în care concepi o operă de artă este deja în sine un fel de a o executa.

* * *

Criticul care îşi face datoria de a analiza cu atenţie poemele lui Caeiro, în aparenţă atât de naive, se vede confruntat progresiv cu elemente din ce în ce mai surprinzătoare, de o complexitate sporită. Dacă mai întâi ia drept axiomă prima lor caracteristică frapantă, caracterul lor natural, spontaneitatea, el îşi dă repede seama, spre marea lui uimire, că, dimpotrivă, sunt nişte versuri pe care în mod riguros le unifică o gândire filozofică, gândire ce nu doar asigură coordonarea şi înlănţuirea lor, ci, mai mult chiar, prevede şi

obiecţiile criticilor, şi explică greşelile integrându-le în substanţa spirituală a operei. Aşa se întâmplă că în timp ce Caeiro se consideră a fi un poet obiectiv – ceea ce şi este, de fapt –, noi îl găsim la fel de bine, în patru din cânturile sale, exprimând senzaţii pur subiective. Dar nu ne putem permite plăcerea răutăcioasă de a-i semnala faptul că, în opinia noastră, el s-a înşelat. Căci în poemul care precedă imediat aceste patru cânturi, el precizează că ele au fost scrise într-o perioadă de boală, deci că ele trebuie să fie, în consecinţă, foarte diferite de poemele sale „normale“, aşa cum boala diferă de sănătate. Deci criticului nici nu-i rămâne răgazul de a duce la buze cupa răutăcioasei plăceri. Dacă totuşi el doreşte să aibă bucuria, ceva mai puţin concretă, de a denunţa alte inadvertenţe faţă de teoria subînţeleasă, intim, în ansamblul operei, el dă de alte poeme unde se află deja pregătite şi eventualele obiecţii şi răspunsurile la ele.

Numai cineva răbdător şi atent, după ce citeşte această operă, poate să măsoare tot ceea ce în ea este coerenţă intelectuală (chiar mai mare decât coerenţa sentimentală sau emotivă), dar şi aspect deconcertant.

Doar că toate acestea fac parte din adevăratul spirit păgân. Această ordine, această disciplină pe care o poseda păgânismul, şi pe care creştinismul ne-a făcut să o pierdem, această inteligenţă raţională a lucrurilor care era apanajul său şi nu mai este al nostru – toate se află la Caeiro, dacă nu în formă, cel puţin în esenţa lor. Iar eu repet că nu forma exterioară a păgânismului a fost restaurată de Caeiro; e vorba de esenţa lui, pe care el ne-a adus-o din Infern aşa cum Orfeu a adus-o pe Euridice, graţie magiei armonioase (melodioase) a emoţiei sale. (…)

* * *

Alberto Caeiro e mai păgân decât însuşi păgânismul, fiind mai conştient de esenţa

păgânismului decât oricare alt scriitor păgân. Cum putea el să fie un păgân conştient, dacă ar fi reuşit să perceapă esenţa psihismului său în opoziţie cu un sistem de sensibilitate total diferit de al său, cum era creştinismul? Iar atunci când a izbucnit conflictul între păgânism şi creştinism, pe vremea când acesta din urmă îşi lua avânt, mentalitatea atenuată şi decadentă a popoarelor din Imperiul Roman devenise deja pe deplin creştină, nu mai păstra nimic din ce avusese păgân. Este ceea ce poate fi măsurat cu corectitudine în reacţia pe care o încearcă împăratul Iulian. Acest împărat a vrut cu adevărat să restaureze păgânismul, într-o epocă – nefericitul de el! – în care sensul păgânismului nu mai exista, ci exista numai un cult al zeilor marcat deja de o superstiţie care avea să caracterizeze creştinismul mult mai mult decât superstiţia unui *genus* păgân oarecare. Incapacitatea epocii de a restaura păgânismul se reflectă chiar în ideile lui Iulian: el era, la drept vorbind, un adept al lui Mithra – azi am zice că era un teozof, sau un ocultist. Ideea lui de a restaura păgânismul se întemeia, cât se poate de irealist, pe o fuziune între păgânism şi elementele orientale pe care furia mistică a epocii sale le integrase în spiritul vremii. El a eşuat, de fapt, pentru că păgânismul era deja mort, cum moare orice lucru – cu excepţia zeilor şi a insondabilei lor ştiinţe, cauza năucelii noastre. (…)

A reconstrui păgânismul

de Ricardo Reis

Fireşte că în cele câteva pagini la care am dreptul pentru redactarea acestei prefeţe eu nu voi expune în detalii ce poate fi păgânismul, ca fenomen complet, primordial, a avut, cum se întâmplă şi în alte cazuri, o viaţă şi o evoluţie a lui, care, în interiorul propriilor sale frontiere, i-au asigurat diversitatea. Însă eu pot – ceea ce voi şi face – să notez în câteva cuvinte, doar în cele

necesare, care este esenţa sistemului religios al Greciei şi al Romei antice.

Trăsătura fundamentală a păgânismului greco-roman (în ciuda diferenţelor dintre păgânismul grec şi păgânismul roman) nu vine din faptul că este politeist. Există tot felul de politeisme, de toate nuanţele şi de calităţi inegale. Politeist a fost şi sistemul popoarelor nordice ale Europei; tot politeiste, în ciuda impresiei că ar avea o bază monoteistă, în general fără *prise*[52] asupra sufletului, sunt sistemul egiptean, cel indian, dar şi actualul sistem numit catolic.

Nici păgânismul greco-roman nu evită această caracteristică ce i se atribuie de obicei: veselia şi senzualitatea. E o idee pe care o exprimă în general ignoranţii sau cei care se gândesc la păgânism doar ca la un lucru diferit de creştinism, ceea ce este, din punct de vedere ştiinţific, o greşeală. Nu e nevoie să repetăm observaţiile emise de cei doi maeştri ai ştiinţei elenismului, Boeckh şi Burckhardt. Ei afirmă, iar ultimul chiar în mod categoric, că grecii erau mai trişti decât crede multă lume. Cât despre senzualitatea păgânismului, degeaba atingem această zonă, căci despre senzualitatea greco-romană vorbesc numai cei care ignoră caracterul grec şi roman. Castitatea greacă era ceva bine-cunoscut şi stabilit în concepţia celor care au studiat această problemă; disciplina romană, austeritatea principiilor la romani sunt de notorietate publică. Obiceiul de a lua partea drept întreg, care face ca Roma semicreştină a decadenţei să fie considerată drept ceva tipic păgânismului, este cauza unei erori crase şi vulgare pe această temă. Creştinismul, ca religie, e mult mai vesel decât păgânismul, şi este mult mai senzual.

Principala caracteristică a păgânismului greco-roman reiese tocmai din caracterul net obiectiv ce transpare din el, efect al unei mentalităţi care, deşi diferită la cele două popoare, avea tendinţa

comună de a plasa criteriul Realităţii, Punctul Adevărului, baza de speculaţie şi de interpretare a vieţii, în natura exterioară, sau într-un principiu care, deşi abstract, derivă din ea. Păgânismul din nordul Europei e diferit. Dar în sfera vieţii umane acţionează aceeaşi obiectivitate: adică bazele ideale ale eticii sunt conferite de calităţile umane, nu de cele supraumane. Grecii extrag din realitate idealul şi speculaţia, nu i le impun nici din interior, ca în sistemul indian, nici din exterior, ca în sistemul lui Cristos.

Acest absolut obiectivism al grecilor şi al romanilor care, îndeosebi la cei dintâi, înfloreşte în specularea şi interpretarea vieţii, iar, la cei din urmă, în experienţa lor sigură şi în simţul lor practic – încât ai spune, sintetizând la maximum, că primii aveau inteligenţă şi emoţie, iar cei din urmă voinţă – acest obiectivism, zic eu, constituie esenţa păgânismului. Enunţat clar de inconştientul tuturor autorilor antici, el parvine rareori la conştiinţa de sine, şi niciodată nu ajunge la deplina conştienţă. Într-adevăr, o civilizaţie, cât de avansată ar fi ea, niciodată nu se percepe pe sine în ansamblul ei, ci numai într-o mai mică sau mai mare măsură a diverselor sale părţi.

Reconstrucţia păgânismului presupune, aşadar, ca un prim act intelectual, tentativa de a renaşte obiectivismul pur al grecilor şi al romanilor. Dar tot ceea ce am putea noi să încercăm nu depăşeşte reproducerea sterilă a elementelor secundare, sau chiar reproducerea accesoriilor păgânismului antic. Iată de ce niciodată n-a existat, în sânul civilizaţiei creştine, nici o tentativă care ar merita să fie numită păgână, chiar dacă multe dintre ele au avut această pretenţie. Nu vom aminti în mod exhaustiv toate exemplele, căci o asemenea sarcină ar fi nu doar inutilă, ci şi nespus de lungă şi de greoaie. A enumera toate putreziciunile creştine cu pretenţii păgâne ale unor reprezentanţi ai creştinismului mediocru precum Matthew Arnold, Oscar Wilde

sau Walter Pater ar fi obositor şi dezolant. Indivizii aceia credeau că trăiesc în tovărăşia anticilor când, de fapt, prin ceea ce ei numeau raţiuni estetice, nu făceau decât să meargă în căutarea creştinismului pur. Ei nu sunt altceva decât nişte creştini, nu ai păgânismului, cel mult ai unor şcoli filozofice produse de păgânism. Epicurieni creştini, hedonişti catolici, stoici ieşiţi de sub un portic evreu, să-i lăsăm pe toţi în putrefacţia imbecilă a celor care îi acceptă pe zei fără să ştie din ce aluat sunt plămădiţi zeii, a celor care vor să-i urmeze pe filozofii antici, în ceea ce aveau ei esenţial, dar fără să ştie ce anume aveau ei esenţial, şi nici căile pe care ei le urmau.

De altfel, chiar dacă numeroşii păgâni de toate soiurile din civilizaţia noastră creştină ar fi avut o noţiune clară despre esenţa păgânismului, tot nu se putea spune că ar fi devenit imediat nişte păgâni, neopăgâni sau noi păgâni. Astfel de lucruri, înţelese doar de inteligenţă, nu înseamnă nimic şi nu valorează nimic. Individul trebuie să se nască cu o anumită inteligenţă adecvată ca să le înţeleagă. Până la urmă, individul trebuie să se nască păgân pentru a fi păgân. *Nascitur non fit*[53], ca poetul, şi precum tot ceea ce e stabil pe această lume.

Până şi o teorie filozofică a păgânismului îi este imposibilă cuiva care nu ar avea, încă din naştere, o inteligenţă şi o sensibilitate de structură obiectivistă, o construcţie de simţuri şi de emoţii clădită astfel încât să poată interpreta în mod obiectiv lucrurile. Dacă un individ este astfel croit, chiar de nu se consideră niciodată păgân, el va fi păgân. Iar dacă nu este aşa, degeaba îşi încropeşte un suflet fals cu fragmente din Hesiod şi din Homer, tot nu va fi niciodată decât un banal creştin. Trebuie să avem totdeauna în vedere că a te naşte păgân înseamnă a te naşte liber, neinfluenţat de peste douăzeci de secole de civilizaţie creştină, căci influenţele relevate până la

urmă în creştinism se exercitau deja de multă vreme în ţările unde domnea păgânismul. Nu e ceva imposibil, cum nimic nu este imposibil, mai cu seamă în vremea noastră când civilizaţia creştină, destrămându-se în toate direcţiile, se desface cu totul, se anulează ea pe sine cu ultimul ei elan de suflet senzual dintre cele mai josnice şi abjecte, suflet de sclav care şi-a ucis stăpânul.

Nu avem nevoie ca toată lumea să vină să ne spună că e mai trist creştinismul decât păgânismul, nu ne trebuie ca Domnul Chesterton să vină să ne spună, pentru a afirma contrariul, că ar fi mai vesel creştinismul decât păgânismul. Creştinismul este, de fapt, şi mai trist, şi mai vesel decât păgânismul. Fenomen patologic prin chiar natura lui, el prezintă oscilaţiile caracteristice ale isteriei (sau ale fenomenului pe care convenim să-l numim isterie), în care, de obicei, se trăieşte la extremele şi pe culmile emoţiilor, unde totul devine posibil, mai puţin echilibrul sau sobrietatea.

Atunci când, la jocurile de circ, cei care urmau să moară îşi înălţau glasul spre Cezar, ei reprezentau, chiar şi fără să o vrea, un simbol teribil; era ca şi cum, în acest decor al decadenţei, se juca cea mai mare dramă a Istoriei, moartea păgânismului, iar ei înălţau spre Cezar – reprezentantul tipic anticipat al imperialismului abject care este miezul creştinismului – plângerile lor mortale, suspinele unei civilizaţii care va lua cu ea secretul uman al vieţii.

Ura lui Nietzsche faţă de creştinism a avut la el ca efect exacerbarea intuiţiei acestei probleme. Dar el se situa în plină eroare, căci nu împotriva păgânismului greco-roman îşi ridica el glasul mânios, chiar de credea că aşa este; o făcea în numele păgânismului nordic şi al strămoşilor săi. Iar acel Dionysos, care îl contrabalansează pe Apollo, nu are nimic de-a face cu Grecia. Era un Bacchus teuton. Cât despre teoriile lui inumane, nu mai puţin excesive decât cele creştine, deşi în alt

sens, ele nu au nimic din păgânismul clar şi uman al celor care au creat tot ceea ce subzistă, rezistă şi chiar creează cu adevărat în interiorul sistemului civilizaţiei noastre.

Teoria păgânismului

Cristos este reprezentarea simbolică, umanizată, a procesului – niciodată povestit de păgânism, probabil şi fiindcă nu ştie să-l povestească – prin care Realitatea a trecut de la Haos şi de la Tenebre (Destin) la zei. Între Inform, reprezentat de dublul mister al Haosului şi al Tenebrelor, şi Format, care începe odată cu primul zeu, se cască un abis cauzal, despre natura căruia, intenţionat, sistemul păgân tace. Se întâmplă, tocmai, că sistemul păgân nu tace când e vorba de mistere; şi sunt predate acele doctrine care nu pot fi zise sub forma exterioară care, prin natura ei, se acordă cu lumea exterioară guvernată de zei, întrucât ele derivă dintr-un adevăr anterior zeilor.

Există o diferenţă între zei şi Cristos: zeii sunt reali, carnali, cu propria lor carne; există la fel ca noi, dar în mod superior; acţionează la fel ca noi, dar în mod complet; se nasc la fel ca noi, dar nu cunosc declinul (nici crepusculul), nici imperfecţiunea.

Cristos, în schimb, nu există decât *simbolic*: substanţa lui e simbolică. Zeii nu sunt nişte mituri în sine: iar dacă sunt, ei sunt cel mult din pricina ezitării noastre. Cristos, dimpotrivă, e un mit *în propria sa realitate*; e real în măsura în care este un mit. Nu e decât simbol, însă doar simbol al lui însuşi. El este un vis pur, dar un pur neant proiectat.

Astfel, procesul mental prin care noi îl sesizăm pe Cristos nu există în umanitate. Nici măcar zeii, semenii noştri superiori, nu-l înţeleg. Zeii sunt din carnea şi din sufletul nostru, cu diferenţa doar că ei sunt perfecţi: putem să-i iubim sau să-i înţelegem, chiar dacă nu-i putem urma şi nici imita. Cristos,

Logosul sunt imposibil de înţeles; căci aparţin altei realităţi, care prin modul ei de a fi reală diferă de conceptul cel mai abstract pe care l-am putea elabora noi pornind de la cuvântul *realitate*.

Cristos este intermediarul Absolutului, ceea ce devine absurd; Verbul ce nu e pronunţat, ceea ce-i imposibil.

Raţiunea se înalţă până la zei, doar fiindcă zeii sunt raţionali; ea nu se înalţă până la Logos, căci acolo nu există raţiune.

Ceea ce planează deasupra Logosului e Legea, Destinul, văzute de la nivelul oamenilor şi al zeilor, cei care, conform spuselor lui Pindar, sunt din aceeaşi singură şi unică rasă. Privind de la nivelul lui Cristos, e altceva, dar ce fel de altceva? Nu putem nici să-l atingem, nici să-l înţelegem dacă îl putem sau nu-l putem atinge, dar putem cu adevărat să îl definim ca „lucru“, chiar dacă ajungem la asta pe o falsă scurtătură.

Atât creştinismul, cât şi budismul sunt nişte crime împotriva umanităţii, căci sunt crime împotriva legilor divine. Şi, mai mult decât orice sacrilegiu, ele sunt încercarea de a revela irevelabilul; pentru a aduce la cunoştinţa publică ceea ce, prin natura sa, dacă e adus la cunoştinţa publică, nu mai este ceea ce era.

E ca şi cum ar exista o bijuterie sau o floare, ale căror minunate culori nu ar putea să existe decât pe timpul nopţii, şi ar dispărea de îndată ce s-ar face lumină, tocmai lumina în care ar putea fi văzute.

Nu se poate produce vulgarizarea misterului, aşa cum orice secret, odată dezvăluit, încetează să mai fie secret, dispare virtutea mistică de a fi secret; tot aşa, misterele, odată devoalate, nu mai sunt mistere. A spus foarte bine Tertulian: dacă vrei să le dezvălui, le distrugi.

Când citim în cărţile Rozicrucienilor, atâtea câte sunt ele, că *sentimentul* este mai adevărat decât raţiunea, cititorul de rând presupune că e vorba de

un sentiment dintre cele care îi încearcă în mod obişnuit pe oameni. Dar nu despre un asemenea sentiment vorbesc Iniţiaţii. Ei vorbesc despre o formă de conştiinţă, care *nu există, nici cel puţin în stadiul de probă*, în sufletul omenesc; deci nimic în noi nu ne poate da o idee sau pretinde că este umbra unei idei.

Misterul lui Cristos nu poate fi revelat, căci în fiinţa umană nu există acele calităţi necesare pentru a înţelege această revelaţie.

„Intuiţia“, despre care vorbesc misticii, e un termen folosit pentru a indica doar un proces de înţelegere *care nu este inteligenţa*. Însă nu avem nici o calitate căreia să-i putem spune *intuiţie*. Termenul e *negativ*, chiar dacă el pare a fi pozitiv. Tot aşa, din faptul că provine de la *intus*, „în interior“, şi că înseamnă „înţelegere venită din interior“, probabil că *in-tuitio* e faptul de a nu vedea, de a nu proiecta. Uneori cuvintele au un dublu sens atât de subtil!

Fiecare din noi, singur cu sine însuşi în tăcerea fiinţei în care este, are o personalitate inexprimabilă, pe care nici un termen nu o poate reda, pe care nici un gest n-o interpretează, pe care nici cea mai expresivă privire n-o interpretează, şi care nu înţelege nici cea mai […] a gesturilor. Prin această personalitate extra-socială, chiar extra-umană, fiecare din noi este un etern izolat, un etern crucificat în propria lui condiţie de a-nu-fi-ceilalţi. Esenţa intimă, proprie, de a simţi este tocmai această imposibilitate a individului de a putea exprima, în interiorul său, altcumva decât în sine şi doar pentru sine. Căci sentimentul se exprimă numai atunci când ajunge la *inteligenţă*. Substanţa *sentimentului* constă în faptul că el nu se exprimă. Orice gest presupune reprezentarea mentală a unui gest, chiar dacă în mod sumar, obscur şi subconştient – iar „reprezentarea mentală“ este o idee, adică un fenomen din acea parte a fiinţei noastre căreia îi spunem inteligenţă.

A simţi înseamnă în mod iremediabil a fi complet singur. A gândi înseamnă a exista împreună cu zeii şi cu substanţa vizibilă şi armonică a lumii. A acţiona înseamnă a exista împreună cu oamenii şi cu natura creată.

A acţiona se manifestă prin gest, fie că e vorba de gestul propriu-zis, fie de cuvânt sau de „act“. (…)

În poluarea care a fost decadenţa romană se află toată minciuna, toată confuzia, şi cea mai mare crimă a tuturor celor ce s-au ridicat împotriva umanităţii, numai pentru că au lăsat să pătrundă suplimentele de mister pe care le numim astăzi creştinism. Expus dinaintea publicului, Cristos e considerat fie o fiinţă reală, fie un simbol; dar adevăratul Cristos nu e nici real, nici simbol, în semnificaţia lui ocultă şi imposibilă.

Note

51 În orig., *pagãos novos.* Expresia *cristãos-novos* îi desemna pe evrei, obligaţi pe vremea Inchiziţiei din Portugalia să se convertească la creştinism.

52 Aici în sensul de influenţă – în fr., în orig.

53 De la vechiul adagiu latin: *Poeta nascitur, non fit* („Poet te naşti, nu te faci“) interpretat, între alţii, şi de Horaţiu.

GÂNDURI DESPRE RELIGIE

Prolegomene [la studiul religiilor]

Un curent literar nu este altceva decât o metafizică.

O metafizică este un mod de a simţi lucrurile – iar acel mod de a simţi lucrurile poate, conform temperamentului individual, să îmbrace un caracter religios.

Când Lamartine a fost acuzat că ar fi panteist, el s-a apărat argumentând cu gândirea sa spiritualistă, ortodoxă. Nu avem nici un motiv să ne îndoim de ceea ce a spus; dar, la fel, nu avem vreun motiv să ne îndoim că el ar fi fost, în temperamentul său artistic şi deci în întregul său temperament, un panteist. Generaţia lui simţea panteist, oricum ar fi gândit.

Dar gândirea panteistă nu este altceva decât o formă mai intensă de a simţi universul. Metafizicile au o gradaţie; sunt moduri mai mult sau mai puţin intense, mai mult sau mai puţin lucide de a simţi Universul. Materialismul se află la nivelul cel mai scăzut, el reprezintă o sensibilitate minimă faţă de Univers, un concept estetic redus, fiindcă nu trăieşte viaţa lucrurilor la un grad superior. De aceea nu există mari poeţi materialişti (fiindcă Lucreţiu este un filozof materialist) iar poeţii materialişti nu folosesc imagini strălucite, originale, sau într-o manieră caracteristică.

Ceea ce-i revine neopăgânului este să facă toate acestea conştient. El admite toate metafizicile drept acceptabile, exact aşa cum păgânul accepta toţi zeii în vasta incintă a panteonului său. El nu încearcă să-şi unifice ideile filozofice într-o metafizică, ci să realizeze un eclectism care nu caută să cunoască adevărul, deoarece crede că toate filozofiile sunt la fel de adevărate.

Neopăgânul se va convinge că, scriind, îşi realizează propriul sentiment al Naturii. În funcţie de intensitatea acestui sentiment, una sau alta trebuie să fie metafizica pe care se bazează. Anumite ore ale naturii reclamă o metafizică diferită de cea cerută de altele.

Argumentul psihologic: Totul va deveni inteligibil atunci când vom observa bine (lucru întâmplat fără studiul necesar) care este rolul religiei în sufletul omenesc. Or, acest rol ni se prezintă sub trei aspecte, după cum religia acţionează asupra inteligenţei, asupra emoţiilor, asupra caracterului însuşi, adică norma generală de acţiune, de comunicare cu semenii noştri (distinct fiind acel aspect al emotivului în care emotivul înseamnă doar ceea ce aparţine individului în intimitatea lui spirituală).

Rolul intelectual al sentimentului religios este, în primul rând, acela de a stabiliza şi de a disciplina inteligenţa. Nu o face în sensul eronat pe care o anumită şcoală franceză recentă, emanată din tristul sistem numit pozitivism, caută să i-l dea; acea şcoală aplică religia ca pe un remediu, când religia, dacă mi-este permisă expresia, este mai degrabă o sănătate. Cel puţin, ea este o mare sărbătoare metafizică, un divertisment transcendent, în teatrul luminat de stelele extraordinarului univers.

Religia există şi slujeşte altcumva decât drept remediu pentru posibilele dereglări ale inteligenţei; dacă ar fi aşa, nu am putea decât să dăm dreptate deplină inamicilor ei, care se ridică împotriva ei în numele libertăţii – iar în materie de libertate, religia, când o înţelegem bine, depăşeşte până la urmă orice altă activitate a spiritului.

Religia are rolul de a disciplina inteligenţa în sensul că îi oferă o bază pe care ea să se aşeze cu încredere. La aceasta se poate obiecta că o asemenea funcţie implică o restrângere a gândirii, o limitare a libertăţii ei. Să ne înţelegem bine pe

această temă. În primul rând, când s-a emis un asemenea argument, s-a subînţeles în mod arbitrar că religia există într-un spirit care, firesc, tinde să se revolte împotriva ei; dar era vorba, evident, de un spirit oarecare, de un spirit doar omenesc, nu de un spirit nereligios. Apoi, la ce-i serveşte societăţii libertatea de gândire, dacă aceasta se consideră despărţită de sentimentul religios? (Fiindcă, să nu uităm, numai în relaţie cu utilitatea ei ne ocupăm de religie, la fel ca şi de ştiinţă.) Libertatea de gândire are două înţelesuri: libertatea exterioară gândirii şi libertatea interioară. Prin prima se presupune că fiecare individ îşi poate exprima opiniile fără ca, din cauza asta, să aibă de suferit din partea statului. Prin cea de-a doua se înţelege libertatea de a gândi ce vrei, în forul intim sau pe faţă, fără ca în interiorul spiritului tău să simţi că, prin asta, eşti constrâns sau încalci vreo regulă ori lege.

Cât priveşte libertatea exterioară gândirii, nu există nimic în religie – într-o religie sănătoasă – care să o prejudicieze; că, pe vremuri, religia oprima în acest sens, se ştie, la fel cum se ştie că acestea erau circumstanţele epocii.

Acum, să ne referim la libertatea interioară a gândirii. Nu va fi oare o opreliştе în faţa progresului spiritului uman faptul că religia domină gândirea din interior, că îi impune anumite baze? La această obiecţie există două răspunsuri. Primul este că progresul nu e altceva decât evoluţia unei forme fără să se schimbe un conţinut; altfel, ar fi vorba nu de evoluţie, ci de salt, de discontinuitate, iar ceea ce ştim despre natură nu ne permite să avansăm o asemenea teză. Astfel încât religia în acest punct este în acord cu natura sau, mai bine zis, cu Dumnezeu, cum nici nu era posibil să nu fie. Dar care este baza pe care o oferă religia? Baza metafizică, baza a ceea ce este investigabil, baza a ceea ce este vag, nedefinit. Or, dacă vom fi foarte atenţi, vom vedea că aceasta

este adevărata bază a progresului. Dacă un element al progresului trebuie să fie stabil, pentru ca altul să poată fi progresiv, fără a fi aerian şi extranatural, logic este ca elementul stabil să fie cel în care nu se poate produce evoluţie, unde nu poate exista concretizare, unde nu poate fi determinare. Acest element este elementul metafizic. În metafizică nu există evoluţie, fiindcă metafizica nu este o ştiinţă, nu se poate obţine certitudine în metafizică; există sisteme care alternează, sub forme diferite, dar ele, în fond, sunt puţine, un anumit număr, pe care nu-l depăşesc; fiecare epocă interpretează aceste ipoteze după luminile pe care le are şi mentalitatea pe care a creat-o. Este inutil să se spună că în metafizică nu există concretizare, nu există determinare, fiindcă despre ce este incert nu se poate avea certitudine. Religia oferă oamenilor o anumită teză metafizică, ceea ce le impune să creadă. Bine. Acesta este fondul stabil şi inalterabil pe care trebuie să-şi bazeze ei tezele fluctuante şi evolutive ale unor materii extrametafizice. Dacă religia nu s-ar sprijini pe o bază metafizică certă, stabilă, am avea o inversare a condiţiilor oricărui progres, fiindcă ar exista o instabilitate a *fondului* însuşi. Lipsa sentimentului religios are această latură negativă: că este lipsa oricărui progres, fiindcă este lipsa oricărei baze, a oricărui punct de sprijin pentru progres.

Este comună constatarea că, uneori, o teorie ştiinţifică, fiind falsă, valorează prin descoperirile la care duce. Formează o bază pe care, acceptând-o, s-a putut lucra. Dar după aceea, va spune cititorul, teoria, odată recunoscută ca falsă, este abandonată… Foarte bine. Pe lumea asta, cum nu cunoaştem nimic esenţial, nu ştim dacă religia va fi falsă, nu ştim nici ce înseamnă a fi fals; dar după Univers vom vedea sau nu dacă trebuie abandonată religia. Religia este o teorie ştiinţifică pentru ca să dureze universul [*sic*].

Ştiinţa, ca să existe, trebuie să se sprijine pe o metafizică: admiterea realităţii lumii exterioare. Un om de ştiinţă poate să spună că nu admite asta; dacă e om de ştiinţă, dacă face cercetări, caută legi, obţine rezultate, el crede în mod practic în realitatea lumii, întrucât crede în posibilitatea cercetării ştiinţifice, de vreme ce cercetează ştiinţific. Ceea ce ştiinţa face să fie posibil, face şi religia; doar cu o mai mare extindere şi o misiune umană superioară.

Astfel că, departe de a constitui o oprelişte pentru spiritul omenesc, religia, ca să vorbim în termeni mai proprii, constituie un canal prin care să curgă acest spirit.

Am spus că la această obiecţie existau două răspunsuri. L-am citat pe primul. Îl voi da pe al doilea.

Religia nu numai că este condiţia libertăţii de gândire, fiindcă este condiţia libertăţii eficiente a gândirii, ci este şi condiţia funcţionării sănătoase a gândirii. Dar, pe lângă toate acestea, religia este şi o educaţie a gândirii, ceea ce ştiinţa este doar într-o anume măsură, iar metafizica nicidecum. A avea o religie presupune, la un individ, ca el să se subordoneze unei realităţi exterioare şi, evident, superioare sieşi. Or, aceasta este, cum se va vedea imediat, prima condiţie a disciplinei. Până aici, bine înţeleasă, ajunge şi ştiinţa, pentru că ea implică supunere faţă de realitate, faţă de natură, care, fiind mai puternică, este şi superioară. Metafizica este nedisciplinatoare prin ea însăşi, deoarece presupune că gândirea poate să rezolve probleme esenţiale, ceea ce, pe lângă faptul că e fals – deoarece gândirea, când lucrează, acţionează pe materiale determinate, pe care nu le creează ea şi de aceea nu le poate verifica; există întotdeauna ceva dat, anterior gândirii – mai implică şi o încredere excesivă în sine.

Dar există subordonare şi subordonare. Este cea a sclavului, este cea a muncitorului plătit, este cea

a soldatului înrolat în armată. Ca să reprezinte o educaţie a gândirii, subordonarea inculcată individului trebuie să se producă faţă de o realitate pe care el să nu şi-o poată explica la propriu, fiindcă altfel ar cădea sub gândire; faţă de o realitate pe care el să o conceapă ca fiind moralmente superioară, pentru că, altfel, ea ar fi concepută ca inferioară sub un anumit aspect, deoarece oamenii, ca fiinţe morale, trebuie întotdeauna să evalueze din punct de vedere moral, iar amoralul este redundant în imoral; faţă de o realitate, în fine, care să fie totodată o orientare, iar cuvântul acesta defineşte tot. Or, ştiinţa înseamnă subordonare faţă de natură, care este o realitate, dar nu o orientare.

Dacă individul ar putea să-şi explice prin gândire o realitate, firesc ar fi ca el să se subordoneze gândirii, şi nu gândirea să se subordoneze lui şi ei.

Religia elimină ezitarea în viaţă; de aceea ea este un puternic tonic al voinţei. Religia presupune un echilibru al emoţiilor fiindcă, dezvăluind vaste lucruri umanitare, ea dezvăluie şi emoţia umanitară, de unde reiese că, ori de câte ori se produce o emoţie violentă, această emoţie atrage după sine mijlocul de a o stăpâni.

Ar vrea unii filozofi, critici ai raţionalismului, ca minciuna să fie esenţială vieţii. Se va putea crede că, în faţa religiei, nu alta este atitudinea noastră, că o apărăm ca pe o minciună, sau ca pe ceva incert, care să fie esenţial vieţii. Nu este aşa.

Am folosit în toată analiza noastră un criteriu utilitar. Acum se cade să examinăm ce fel de criteriu este acesta. De ce apărăm noi religia ca pe un lucru util vieţii? Şi să nu fie ea altceva decât un lucru util vieţii?

Să vedem.

Un lucru util vieţii implică ceva care să îndemne fiecare fiinţă să persevereze în a fi, conform expresiei lui Spinoza. Un asemenea criteriu este,

aşadar, profund naturalist. Astfel că ajungem la următoarea concluzie: acel criteriu care este instinctiv fiecărei fiinţe, care este al naturii prin fiecare fiinţă, acel criteriu, *atunci când se aplică raţional*, adică atunci când este trecut prin inteligenţă, justifică pe deplin religia. Cu alte cuvinte: ceea ce este fundamental în natură e ideea de utilitate, de perseverare în a fi; ceea ce îl distinge pe om este inteligenţa; ceea ce există deci fundamental în om, adică faptul că el este în acelaşi timp instinctiv şi inteligent, este religia.

Se va putea obiecta imediat că, în toată această argumentaţie, s-a uitat un lucru: nu s-a făcut o afirmare a adevărului. S-a plecat de la un criteriu utilitar; dar nu de la un criteriu de adevăr.

Se cuvine, aşadar, să examinăm ce este adevărul. Ca să nu se spună că, fiind oameni, avem ideea de adevăr, căreia nu i se poate substitui cea de utilitate aşa, fără altă explicaţie, de îndată ce se face într-adevăr filozofie.

Or, cuvântul adevăr comportă doar un singur înţeles posibil. A fi adevărat înseamnă a exista; atât, şi nimic mai mult. Nu a fi logic; nu a fi moral; nu a fi compatibil cu una sau cu alta. Adevărul este egal cu existenţa. Să punem, de altfel, chestiunea într-un *reductio ad absurdum.* Să presupunem că adevărul nu este existenţa. În acest caz va trebui să luăm în consideraţie două ipoteze posibile: că sunt adevăruri care nu există, şi atunci ele nu sunt adevăruri; şi că sunt lucruri care există şi care nu sunt adevărate. Se va putea spune că, pentru ca să existe o eroare, trebuie de fapt să existe lucruri care există fără a fi adevărate; altfel n-ar exista eroare. Eroarea există, de fapt. Dar ce implică noţiunea de eroare? (Noţiunea de eroare este mult mai complexă decât cea de adevăr.) Că există fenomene care au loc şi sunt eronate? Nu: o asemenea idee este de neconceput. Doar că, prin urmare, există fenomene care au loc şi nu sunt bine interpretate. Aşadar, există opinii în legătură cu

fenomene care nu corespund fenomenelor aşa cum s-au produs ele. Prin urmare, că există opinii care implică existenţa unui lucru care nu există. Eroarea deci este o afirmaţie că există ceea ce nu există. Adevărul este existenţă.

Acum, ceea ce este fundamental, în experienţa noastră legată de natură, este instinctul de conservare. El este fenomenul prezent, de la regnul mineral până la om, tendinţa fiinţei, cum spunea Spinoza, de a persevera în a fi. Instinctul de conservare este, prin urmare, Adevărul. Interpretarea lui prin inteligenţă este interpretarea intelectuală a adevărului. Or, interpretarea prin inteligenţă, am văzut că este religia. Religia, prin urmare, este forma umană (deci inteligentă) a adevărului.

Am văzut că religia corespunde adevărului. Dar ce este religia? La ce religie se face aluzie? Cum ne vom înţelege pe această temă, dacă au existat atâtea religii pe lume? Asta reprezintă o apărare a creştinismului, sau o apărare a budismului, a mahomedanismului, a sistemului păgân? Dacă este a tuturor religiilor, cum să le asociem între ele? Dacă este a uneia singure, cum să le excludem pe celelalte? Dacă baza excluderii, presupunând că s-a operat, reprezintă examinarea a ceea ce este util în civilizaţia noastră, ce criteriu este acesta, ce formă îngustă a criteriului utilitar?

Ceea ce am dovedit până acum a fost că religia, vorbind în abstract, corespunde adevărului. Or, cum există nu religie, ci religii, ce trebuie să se înţeleagă prin asta, cum se înţelege asta?

Cazul (după ce i s-a stabilit astfel baza) comportă, evident, trei soluţii: (1) că există în realitate doar o singură religie ale cărei forme sunt toate celelalte; (2) că există o religie adevărată, faţă de care celelalte, false, nu au reprezentat decât aproximări; (3) că toate religiile sunt false, dar reprezintă o cale spre religia adevărată.

Critica materialismului

Materialismul susţine că gândirea e produsă de creier tot aşa cum excitaţia e produsă de muşchi. S-ar zice că toate funcţiile noastre rezultă din diferite feluri de mişcare: gândirea – din mişcarea moleculelor cerebrale; sentimentul, senzaţia şi percepţia – din mişcarea nervilor, prin intermediul acestora.

Se pune acum problema respingerii acestui sistem dogmatic şi metafizic – căci el este efectiv dogmatic, metafizic şi condamnat la moarte intelectuală, precum şi respingerea fratelui său geamăn, sistemul teologiei şi al religiei.

Materie şi Mişcare, sau fie materie, fie mişcare, sau nici materie, nici mişcare.

Dacă totul este materie, şi dacă materia naşte mişcarea.

Dacă totul este mişcare, iar mişcarea este singura realitate, atunci mişcarea în sine (Heraclit): totul se transformă, totul se modifică, totul se deplasează.

Ipoteze:

1 – Numai Materia este reală.

2 – Numai Mişcarea este reală.

3 – -Materia şi Forţa sunt reale şi sunt, în consecinţă, reale în mişcarea lor.

4 – Nici materia, nici forţa nu sunt reale.

I – *Numai Materia este reală*

Ce anume este materia, înainte de toate, ce poate fi acest lucru despre care spunem că se află la baza totului şi a realităţii?

Oare nu cumva avem doar senzaţii despre lume ce corespund (într-un anumit fel) realităţii? Să luăm deci în seamă ceea ce ştim, fără să mai dezbatem pe tema senzaţiei.

Realitatea ascunsă îndărătul tuturor lucrurilor este evident cea pe care o aflăm dacă dăm la o

parte aspectele ce nu reprezintă decât simple proprietăţi sau calităţi ale lucrurilor.

Materia, adevărata materie, ne rămâne necunoscută, ba chiar este cea mai puţin materială dintre toate lucrurile pe care ni le-am putea imagina. Dar între ideile noastre există una ce nu e o proprietate, chiar dacă nouă ne pare că este: pluralitatea, numărul, cantitatea, adică (…)

Despre caracterul înnăscut al ideii de număr.

S-a putut susţine că numărătoarea, aritmetica, ansamblul lucrurilor numerice rezultă din experienţă. Iată cutare lucru, după care un altul, iar apoi încă unul: unu, doi, trei.

Iar cu asta credem că am spus totul; oare ar mai fi ceva de adăugat?

Dimpotrivă, mai rămân multe lucruri de spus, căci explicaţia de mai sus nu explică nimic. Evident că putem (sau nu putem) să învăţăm să socotim, să adunăm cutare lucru cu un altul sau un altul cu un altul, şi aşa mai departe; însă chiar punându-ne de acord în această privinţă tot nu ne explicăm cum de ştim că există cutare sau cutare lucru sau altele asemănătoare. Dacă deducem din natură ideea de pluralitate se întâmplă mai degrabă din cauza faptului că *noi vedem în ea pluralitatea*. Nu facem decât să recunoaştem adevărul unei idei înnăscute. Ca să poţi vedea peste tot pluralitatea trebuie mai întâi să fii capabil să vezi. La fel se întâmplă şi cu faptul că noi gândim ignorând legile gândirii.

Trebuie citit *Platon* de Fouillée[54].

* * *

Dacă eroarea rezultă din senzaţie, oare materialismul nu este tocmai prin asta respins?

* * *

H. Sterling spune că nici Huxley şi nimeni altcineva nu poate măsura abisul dintre viaţă şi

moarte… Dar nu acolo se află abisul; problema esenţială nu este cea a vieţii şi a morţii; este cea a *conştienţei şi inconştienţei* – sau trecerea, că ne convine sau nu, reală sau nu, de la un univers la altul.

Din punct de vedere material, nimic nu e mai simplu ca moartea.

* * *

Dacă nimic nu moare, cum se face că forma poate să moară? Ea moare *referindu-se la materie*, aşa cum materia se referă la formă. Dar gândul că atât forma, cât şi materia *pot să ajungă la nimic* e imposibil, căci spre nimic nimic nu merge. A deveni nimic nu înseamnă a deveni, înseamnă a fi etern.

Agnosticism

Agnosticismul pur este imposibil. Agnosticismul cu adevărat veritabil este ignoranţa. Căci dacă vrei să aperi agnosticismul trebuie deja ca un raţionament să te convingă că raţiunea are limite. Cineva care observă poate să se oprească, dar cineva care raţionează nu poate. În consecinţă, atunci când am obţinut dovada, prin raţionament, a limitării sau a absenţei de limită în cutare sau cutare însuşire, nu putem spune: „Să ne oprim“. Trebuie, dimpotrivă, să ne continuăm raţionamentul şi să extragem din această limitare – chiar din faptul că există o limitare – ansamblul consecinţelor sale logice. Aşa procedează toţi „agnosticii“, conştient sau nu.

Filozofia creştină

Dacă i se poate obiecta ceva filozofiei creştine e faptul că este un sistem dualist. Creştinismul susţine că există două realităţi, două lucruri în egală măsură veritabile, în egală măsură reale. Rezultă că a spune că adevărul este de două feluri

e ca şi cum ai spune că există două realităţi, două adevăruri. Dar asta e o concepţie absurdă; nu poate exista decât o singură realitate, şi nici mai mult decât un singur adevăr. „Mai multe realităţi“ sau „mai multe adevăruri“ (cuvântul din urmă luat în sensul cel mai larg posibil) sunt nişte expresii care nu prea respectă logica; nu le găsim folosite în mod curent. Nu pot exista, şi deci nici nu există două realităţi. O asemenea concepţie e imposibilă. Dualismul ca teorie a lucrurilor este produsul infantil al idioţeniei filozofice (copilăreşti).

Dar se poate spune că materia, ca şi spiritul, *sunt* nişte realităţi, dacă totuşi adăugăm că e vorba de realităţi (cum zice teoria) de specii diferite, sau de realităţi (cum susţine altă teorie) de grade diferite. Cred că prima din aceste ipoteze a fost deja respinsă. Într-adevăr, am demonstrat ceva mai devreme că este imposibil să existe două realităţi distincte şi că realitatea trebuie dimpotrivă să fie înţeleasă ca unitate. Realităţi de două specii diferite nu pot exista decât ca două realităţi diferite. Dar dacă ne gândim că nu e nimic grav, deci că putem să concepem două realităţi, una infinită şi eternă iar alta finită în spaţiu şi în timp, există un răspuns şi la această dublă obiecţie. În primul rând că realitatea (căci realitatea niciodată nu este un concept unitar) nu poate exista simultan şi ca eternă şi aflată în timp, şi ca infinită şi aflată în spaţiu. Trebuie să fie ori una, ori alta sau probabil altceva distinct de acestea două. Ea nu poate să fie două lucruri în acelaşi timp, altfel ar fi dublă, deci şi-ar pierde caracterul de realitate.

S-ar putea totuşi obiecta în următorul fel: realitatea este astfel dublă pentru că e percepută la modul dualist. Percepută dualist – şi de cine? Percepută de om? Atunci sau întreaga realitate este subiectivă şi nu există deloc. Iar aşa revenim la Protagoras. Sau realitatea trebuie să fie considerată în ea însăşi, caz în care cel dintâi lucru ce trebuie postulat în privinţa ei e faptul că nu există decât o

singură realitate. Cu toate acestea, ambele realităţi încă ar mai putea fi considerate obiective, şi nu gânduri, şi nu create de noi înşine. Dar, încă o dată, realitatea obiectivă e una singură, în mod esenţial unică. Dacă ni se prezintă două realităţi, atunci fie una din ele este o iluzie, fie amândouă sunt nişte iluzii, iar în acest caz fie una din ele, fie altceva diferit de ele este realitatea. Două feluri de realitate sunt ceva de neconceput; nu există decât o singură realitate şi nu mai mult decât un singur adevăr.

Încă o dată, aşa cum deja am spus-o, poate fi emisă ipoteza potrivit căreia materia şi spiritul ar fi nişte realităţi de intensităţi diferite. Însă atunci, dacă materia şi spiritul sunt realităţi de grade diferite, trebuie că există realităţi de grade diferite chiar de acelea despre care aşadar noi nu avem cunoştinţă. Cât de extraordinar ar putea să pară aşa ceva, tot nu este suficient pentru ca această idee să poată fi respinsă; dimpotrivă, există în acest argument puncte mult mai sensibile. Aşa că două grade, sau indiferent cât de multe grade, ale unei calităţi oarecare presupun o gradare în interiorul acelei calităţi, iar o gradare în oricare calitate presupune atât o gradare infinită în sus (calitatea ea însăşi, în abstract), cât şi gradul zero al acestei calităţi la baza ei.

Două grade de realitate presupun, în consecinţă, dacă aceste grade pot fi comparate numeric, că nici unul din cele două nu este real în el însuşi, şi că singura realitate trebuie să fie gradul infinit care se află în vârf. Nu exită altă realitate decât realitatea. Pe de altă parte, dacă ele nu sunt relative decât una în raport cu cealaltă, dacă sunt două la modul absolut, atunci una din două nu poate fi decât gradul infinit (realitatea însăşi), iar cealaltă gradul zero (nici o realitate). Vedem aşadar, din nou, că dualismul este imposibil.

Acum putem afirma următoarele: dualitatea e tranzitorie, spiritul este *realmente* singura realitate.

* * *

Dintre toate sistemele filozofice al căror eşec îl cunoaştem, sistemul creştin rămâne cel mai coerent. Însă e destul să sufli o dată ca să-i fisurezi temeliile: o simplă adiere de raţiune îl răstoarnă. Dar încă nu s-a născut pe pământ omul capabil să-l anuleze punct cu punct pe marele teoretician al acestuia, Toma d'Aquino.

O teorie metafizică
(A Metaphysical Theory)

Tot ceea ce se află în interiorul sistemului nostru solar este în mişcare circulară în jurul altui lucru, după modelul, dacă e vorba de acest sistem, al diverselor planete rotindu-se în jurul Soarelui. Însuşi sistemul nostru solar, care urmează aceeaşi lege, probabil că se roteşte, împreună cu toate sferele lui, în jurul a ceea ce îi ţine loc de soare – el însuşi, dar şi alte sisteme solare. Dacă repetăm astfel procedeul în mod indefinit, ar trebui să putem concepe sistemul universului care, tinzând mereu spre un centru cât mai central, tinde în mod simultan şi spre infinit.

În cazul în care putem concepe acest concept (fără să încercăm să-l aprofundăm), atunci Universului ca un Tot (căci dacă n-ar fi un Tot nu ar putea fi gândit, şi deci ar fi un nimic absolut) trebuie să-i aplicăm la rândul său această lege. În calitate de Tot, în calitate de Lucru, e necesar ca şi el, precum şi alte sisteme din alte universuri să se rotească în jurul propriului său Soare.

Dar această mişcare de revoluţie nu ar putea să se producă în spaţiu, căci spaţiul este ceva interior în sistemul ansamblului Universului. Deci în interiorul a ceva, în interiorul a ceva comparabil cu spaţiul, dar care nu este spaţiul nostru, se roteşte Universul.

Oare am putea spune ce este acest lucru?

Dacă vrem să putem concepe faptul că Universul indefinit sau infinit se roteşte în jurul a ceva (iar acesta e un mod imperfect de a vorbi, dar obligaţi cum suntem de circumstanţe), ar trebui să putem să reducem Universul la categoria de Lucru. Care ar fi însă punctul de vedere în funcţie de care Indefinitul sau Infinitul ar putea fi considerate ca Lucru, deci ca un obiect limitat? Asta se poate întâmpla numai din punctul de vedere al gândirii. Într-adevăr, noi gândim Universul, noi îl concepem; el există în interiorul gândirii noastre ca un Lucru. Aşadar spaţiul în care se roteşte Universul este Gândirea.

Dar se roteşte astfel în jurul cărui centru, şi în vecinătatea căror altor Universuri posibile?

În Univers – deci în interiorul Universului – sferele materiale se rotesc în jurul altor sfere materiale. Pe cale de consecinţă, în gândire Universul trebuie să se rotească în jurul altor Universuri.

Dar cum e alcătuit el Universul ca Univers? Ce fel de materie are el în comun cu alte Universuri, cu cele împreună cu care se roteşte şi cu celelalte în jurul cărora el se roteşte?

Materia lui văzută din exterior ca o totalitate diferă de ceea ce este ea văzută din interior ca totalitate fragmentată. Văzută din interior este tocmai aceea căreia îi spunem Materie, a cărei bază este Spaţiul.

Cum e văzută ea din exterior?

Ce există în mod real în acest Hiper-Sistem?

Există Fiinţa – căci fiecare univers *este* fatalmente. Există numărul, căci universurile sunt în număr fix. Dar nu poate exista energie, căci ceea ce numim noi energie nu este de conceput decât în Spaţiu, iar tocmai acesta lipseşte.

Aceastei Lumi în care se rotesc Universuri, eu am să-i spun aşadar Lumea Numărului, aşa cum lumea noastră e Lumea Spaţiului.

Dar Timpul? Oare el transcende sau însoţeşte Spaţiul?

(Vom avea deci: Lumea Spaţiului, Lumea Timpului, Lumea Numărului, rotindu-se în jurul Infinitului – precum şi Lumea Gândirii, Lumea Conştiinţei. Lumea Fiinţei.) (Trebuie să existe şapte.)

Atunci când Fiinţa trece în Lumea Conştiinţei, ea creează astfel Spiritul.

Când Numărul trece în Lumea Timpului, el creează Durata.

Când Numărul, conjugat cu Timpul, trece în lumea Spaţiului, el creează Întinderea.

Şi tot aşa:

Când Conştiinţa trece în Lumea Timpului, ea creează Emoţia.

Când fiinţa trece în Lumea Spaţiului, ea creează (…)

Iată cum Universurile sunt din ce în ce mai complexe, de fiecare dată tot mai îndepărtate de Lumea Divină, în jurul căreia toate acestea se rotesc la modul *multimodal*.

Lumea lui Dumnezeu
Lumea Fiinţei
Lumea Conştiinţei
Lumea Gândirii
Lumea Numărului
Lumea Timpului
Lumea Spaţiului

De verificat dacă această clasificare este justă, din punctul de vedere al organizării şi al ordinii. De verificat dacă se justifică omiterea elementului Voinţă sau Forţă (element dinamic), care de altfel este primordial pentru un sistem mai înainte de toate întemeiat pe mişcarea astrelor.

Cum se realizează trecerea de la o Lume la alta?

Distincţia dintre Subiect şi Obiect nu e posibilă decât în Lumea Numărului, căci deja ele sunt

Două. În Lumea Gândirii există o altă unitate absolută.

Dumnezeu şi Fiinţă =
Dumnezeu şi Conştiinţă =
Dumnezeu şi Gândire = (Adevăr)
Dumnezeu şi Număr = (Infinit)
Dumnezeu şi Timp = (Eternitate)
Dumnezeu şi Spaţiu = (Realitate)

Fiinţă şi Conştiinţă =
Fiinţă şi Gândire =
Fiinţă şi Număr =
Fiinţă şi Timp =
Fiinţă şi Spaţiu = (Materie)

Conştiinţă şi Fiinţă = (Suflet)
Conştiinţă şi Gândire = (Intel. abstractă)
Conştiinţă şi Număr =
Conştiinţă şi Timp = (Intel. concretă) (Memorie)
Conştiinţă şi Spaţiu = (Observaţie)

Filozofia

Totul e să găseşti

Totul e să găseşti ceva. Chiar atunci când pierzi înseamnă că te regăseşti în stadiul de a fi pierdut ceva. Nimic nu se pierde; e posibil doar să găseşti ceva.

În adâncul acestui puţ se află, ca în fabulă, Adevărul.

A simţi înseamnă a căuta.

* * *

Drumul filozofiei

Drumul filozofiei nu pleacă de la Cunoscut spre Necunoscut, ci de la ceea ce este Necunoscut în Cunoscut spre Necunoscutul în sine.

* * *

Problema centrală a filozofiei

„Problema centrală a filozofiei este că filozofia se pune pe sine ca problemă.“ De ce avem nevoie de filozofie?

Ideea fundamentală despre fiinţă, sau despre realitate, sau despre adevăr, iată ce căutăm noi în filozofie. Filozofia este căutarea Fiinţei. Ce este Fiinţa, ce este realitatea: iată problema filozofiei. Dacă am putea găsi o soluţie numai cu ajutorul raţiunii, adică a relaţiei subiect-obiect (…)

Judecată. Analitică şi Sintetică.

Cum sunt ele posibile judecăţile *a priori*?

Cum pot ele exista? Sistemele metafizice (sau cele numite astfel) sunt cele care afirmă câte ceva despre Fiinţă, sau afirmă că ceva e Fiinţă.

Esenţa fiinţei

O fiinţă sau un Eu oarecare există în mod esenţial fiindcă se simte pe sine, şi se simte ea însăşi fiindcă se simte diferită de alta, sau de altele.

Fiecare fiinţă, a cărei natură este chiar faptul de a fi, şi care prin această natură simte că există, are tendinţa de a simţi că este cea mai perfect posibilă; şi cum cel care se simte el însuşi pe sine simte acest lucru în măsura în care se deosebeşte de alţii, aşadar prin intermediul relaţiei sale cu alţii, ca să simtă ce înseamnă a fi cel mai perfect posibil e necesar ca el să se simtă drept ceva ce este la modul cel mai relativ şi cel mai relaţional posibil.

Ca să se simtă la modul cel mai relativ posibil, el e nevoit să se afle la modul cel mai relativ şi cel mai relaţional posibil, aflându-se astfel relativ – sau în relaţie – cu cea mai deplină perfecţiune sau intensitate posibilă. Ceea ce vrea să spună că, atunci când o fiinţă vrea să se simtă cea mai posibilă în sine (adică să poată să fie ea însăşi la nivelul maximei sale posibilităţi), trebuie să poată să simtă în modul cel mai pur şi mai absolut posibil Relaţia sa cu ceilalţi. Dar Relaţia nu este absolută decât în raport cu Tot ceea ce este

susceptibil de a se afla în Relaţie, şi nu este deplină sau pură decât atunci când se află la modul cel mai perfect posibil în relaţie cu fiece lucru susceptibil de relaţie, cel mai perfect posibil însemnând în acest caz cel mai pur posibil.

Aşadar, dacă vrea să se simtă pur şi simplu ea însăşi, fiecare fiinţă trebuie să fie în relaţie cu toate, absolut cu toate celelalte fiinţe; şi cu fiecare dintre ele în parte în cea mai profundă relaţie posibilă. Or cea mai profundă relaţie posibilă este relaţia de identitate. În consecinţă, dacă vrea să se simtă pur şi simplu ea însăşi, fiecare fiinţă trebuie să se simtă toate celelalte fiinţe, şi la modul absolut consubstanţial cu toate celelalte.

Dar asta nu presupune că se lasă antrenată în vreun fel de fuziune cu celelalte, altfel fiiinţa nici n-ar putea avea sentimentul de a fi ea însăşi: în acest caz ea s-ar reprezenta nu ca sine însăşi, şi nici ca sine însăşi-altele. Ca să nu înceteze de a fi sine însăşi, ea trebuie să continue să se deosebească de altele. Or, în acest moment al relaţiei sale cu alte fiinţe, celelalte sunt altele-ea, deci ea este nevoită, ca să rămână distinctă de altele, să fie distinctă de altele-ea. Dar nimeni nu poate fi distinct de alţii-el decât dacă e distinct de el însuşi.

Pentru a fi distinct de el însuşi fără a fi ceilalţi, căci în acest caz nu ar mai fi el însuşi, şi fără să fie el însuşi, căci în acest caz nu ar mai fi distinct, el nu trebuie să fie nici ceilalţi, nici el însuşi, ci Esenţa celorlalţi şi a lui însuşi, căci, fiind astfel esenţă de sine însuşi, el se deosebeşte de el însuşi – aşa cum se deosebesc chiar cuvintele folosite pentru a spune acest lucru –, iar fiind astfel esenţa comună de el însuşi şi de ceilalţi, el nu se mai deosebeşte nici de ceilalţi, şi ajunge în stadiul indistinct chiar prin procesul prin care se distinge de el însuşi.

Dar întrucât ceea ce se află comun între el însuşi şi ceilalţi este Relaţia – căci toţi aceştia se pot

amesteca între ei numai prin Relaţie, şi tot prin Relaţie se pot distinge unii de alţii –, rezultă pe cale de consecinţă că tocmai prin Relaţie el se distinge de Sine însuşi. Dar acest el însuşi rămâne, totuşi, în acest moment metafizic, indistinct de ceilalţi; căci această relaţie, prin intermediul căreia el se distinge de el însuşi, este relaţia cu el însuşi. Iar această relaţie de numeşte Identitate.

Or, dacă cineva este cu atât mai mult el însuşi cu cât este la modul cel mai pur şi mai abstract şi mai fundamental, după cum am văzut, o Relaţie cu el însuşi, concluzia este că va fi cu atât mai mult el însuşi cu cât mai pură va fi relaţia cu el însuşi.

Or, cum cea mai pură relaţie este – am văzut – pura identificare, cea mai pură relaţie a cuiva cu el însuşi (nicidecum identificarea absolută, căci ea ar deveni o non-relaţie pură) va fi edificarea acestei fiinţe în Fiinţă-Relaţie-Pură, care va erija această fiinţă în pură Relaţie abstractă.

Dar dacă această Relaţie Pură, Abstractă, care este esenţa fiinţei, şi dacă această fiinţă pură este fiinţa pur şi simplu distinctă de ea însăşi, rezultă că fiinţa pură este Relaţia Pură pur şi simplu distinctă de ea însăşi.

Dar orice relaţie implică deosebirea. De aici rezultă că Relaţia Pură pur şi simplu distinctă de ea însăşi va fi pur şi simplu o deosebire absolut distinctă de ea însăşi. Dar distincţia pur şi simplu este, prin ea însăşi, pur şi simplu distinctă, pentru că ea este pur şi simplu deosebirea pură. Iar de aici rezultă că Relaţia Pură, prin simplul fapt de a fi o Pură Relaţie, este o pură distincţie. Numai că dacă din această pricină ea este o pură distincţie, urmează să spunem că ea este o pură distincţie pentru că este o pură identitate, fiind ea o pură distincţie în măsura în care ea este pur şi simplu ceea ce este Ea-însăşi (adică Relaţia Pură). Trebuie deci să ajungem la concluzia că pura identitate şi pura distincţie, sau deosebire, sunt unul şi acelaşi

lucru; adică Identitatea este acelaşi lucru ca şi Deosebirea.

O fiinţă oarecare este, aşadar *în mod esenţial*, identitate, adică deosebire.

Problema răului

Afirmaţia potrivit căreia această viaţă este nedreaptă se bizuie pe ideea că această viaţă este toată viaţa noastră, fapt de care nu avem nici o dovadă. Nimeni nu se îndoieşte că răul există; putem însă pune la îndoială victoria răului, sau dreptatea făcută în numele lui. Orice rău, chiar dacă din el rezultă un bine, este un rău în sine; dar nu este neapărat o nedreptate. El poate fi efectul unei cauze anterioare ce ne rămâne necunoscută; el poate fi şi o încercare la care suntem supuşi dacă vrem să ajungem la un bine viitor, pe care încă îl ignorăm.

Tratat de negaţie

de Rafael Baldaya[55]

1. Lumea se constituie din două tipuri de forţă: forţele de afirmare şi forţele de negare.

2. Forţele de afirmare sunt forţe creatoare ale lumii emanate succesiv din Unic, centrul de Afirmare.

3. Forţele de negare sunt emanate din afara Unicului.

4. Unicul, deci Dumnezeu. Dumnezeul creator al lucrurilor nu este decât o manifestare, este o Iluzie. Întreaga creaţie este doar ficţiune şi iluzie. Materia este o iluzie pentru Gândire; Gândirea este o iluzie pentru Intuiţie; Intuiţia este o iluzie pentru Ideea Pură; Ideea Pură este o iluzie pentru Fiinţă. Fiinţa este în mod fundamental Iluzie şi Falsitate. Dumnezeu este Minciuna Supremă.

5. Forţele de negare sunt cele ce vin de dincolo de Unic. În afara Unicului, pentru Inteligenţa noastră nu se află nimic. Dar întrucât e posibil să

gândeşti că acest Unic nu există, cum este posibil şi să-l negi, el nu este Unicul, supremul, cel cu adevărat Suprem (la acest stadiu lipsesc termenii). A putea să-l negi înseamnă a-l nega; dacă îl negi înseamnă că nu există.

6. Negaţia supremă este ceea ce noi numim Non-Fiinţa. Non- Fiinţa nu poate fi gândită, căci a gândi Non-Fiinţa înseamnă a nu gândi. Cu toate acestea, întrucât utilizăm termenul non-fiinţă, acesta este oarecum conceptibil. Din momentul în care e gândit, el devine Fiinţă. Iată cum se naşte Fiinţa, prin opoziţie, din Non-Fiinţă. Non-Fiinţa precedă Fiinţa – dacă e să vorbim limbajul oamenilor.

7. Materia, care este principala negaţie a Fiinţei, este, chiar în virtutea acestui lucru, stadiul cel mai apropiat de Non-Fiinţă. Materia este cea mai infimă dintre Iluzii, cea mai palidă minciună. De unde şi caracterul ei de Evidenţă. Pe măsură ce ea se manifestă, ea se şi neagă; pe măsură ce se neagă, ea creează Non-Fiinţă. Cum Non-Fiinţa este anterioară Fiinţei, această negare a Fiinţei de către ea însăşi devine o creaţie, dacă se poate spune astfel.

8. Trebuie să fim nişte creatori ai Negaţiei, nişte negatori de spiritualitate, nişte constructori de Materie. Materia este Aparenţă; Aparenţa este în acelaşi timp Fiinţă şi Non-Fiinţă. (Dacă Aparenţa nu este Fiinţă, ea este Non-Fiinţă. Dacă este Non-Fiinţă, ea nu este Aparenţă. Ca să fie Aparenţă, ea trebuie să fie Fiinţă.)

9. Negaţia înseamnă a ajuta Manifestarea să se manifeste şi mai puternic, până se dizolvă în Non-Fiinţă.

10. Există două principii aflate în conflict: pe de o parte principiul Afirmării, al Spiritualităţii, al Misticismului, care este principiul creştin (pentru noi, cei de astăzi); iar apoi principiul Negării, al Materialităţii, al Clarităţii, care este principiul păgân. *Lucifer* – „purtătorul de lumină“ – este

numele simbolic al Spiritului care neagă. Revolta îngerilor a creat Materia, întoarcerea la Non-Fiinţă, care eliberează Afirmaţia.

11. Toate lumile cărora teozofii le atestă existenţa există cu adevărat. Dar ele se află dincolo de Iluzie, care, dacă ea există, atunci este Realitate. Dumnezeu există ca efect produs asupra sieşi; dar Dumnezeu *se înşală*. Aşa cum fiecare din noi crede că el există, însă pentru Dumnezeu el nu există decât ca o parcelă a acestuia, ceea ce, în absolut, nu înseamnă a exista; tot aşa şi Dumnezeu crede că există şi, de fapt, nu există. Fiinţa în sine nu este decât Non-Fiinţă, afirmare mortală a Vieţii.

Existenţa lui Dumnezeu

Argumentele referitoare la problema existenţei lui Dumnezeu au fost deseori falsificate, când erau pozitive, prin faptul că de multe ori ele pretindeau să demonstreze, mai mult decât simpla existenţă a lui Dumnezeu, existenţa unui Dumnezeu determinat, un Dumnezeu posedând atribute determinate. Un lucru este să demonstrezi că universul este efectul unei cauze; dar să demonstrezi că universul este efectul unei cauze inteligente e infinit alt lucru; iar în cazul în care vrei să demonstrezi că universul este efectul unei cauze inteligente, infinite şi binevoitoare este, de asemenea, alt lucru.

Când discutăm problema existenţei lui Dumnezeu este aşadar important să lămurim, înainte de toate, ce înţelegem noi prin Dumnezeu; iar abia după aceea ne întrebăm în ce măsură e posibilă demonstraţia existenţei sale.

Conceptul de Dumnezeu, redus la abstracţia care îl defineşte, este cel al creatorului inteligent al lumii. Fie că el este interior sau exterior acestei lumi, că este infinit inteligent sau nu – toate acestea nu sunt decât nişte atribute. Tot aşa, dacă este vorba de conceptul de bunătate sau de altele asemănătoare, care, cum am spus adineaori, s-au

amestecat deseori cu conceptele fundamentale când se discuta această problemă.

A demonstra existenţa lui Dumnezeu înseamnă aşadar a demonstra: 1) că universul aparent are o cauză ce nu este aparentă în acest univers aparent; 2) că această cauză este inteligentă, deci conştientă şi activă. Nimic altceva nu ar trebui să mai fie inclus în demonstraţia despre existenţa lui Dumnezeu propriu-zisă.

Odată conţinutul problemei redus în acest fel la dimensiunile sale raţionale, rămâne de ştiut dacă raţiunea umană are puterea să ajungă până acolo, iar dacă reuşeşte, să meargă chiar mai departe, chiar dacă acest dincolo nu mai face parte din problema în sine, aşa cum trebuie noi să o punem.

Exemplul alchimiei

La fel cum inteligenţa dialectică, căreia îi spunem raţiune, structurează şi ordonează toate elementele cunoaşterii ştiinţifice, inteligenţa analogică, care nu are un nume particular, structurează şi ordonează toate elementele cunoaşterii oculte. Perfecţiunea unei opere materiale este un întreg perfect constituit, unde fiecare parte îşi are locul ei şi concordă după modul şi după gradul ei la alcătuirea totului; perfecţiunea unei opere spirituale este exacta corespondenţă între interior şi exterior, între „suflet“ şi „corp“, aşa încât cunoaşterea unei părţi înglobează cunoaşterea celeilalte. În Marea Operă, „metalul“ pregătit aşa cum spune raţiunea care vrea să-l prefacă în „aur“ – deci în această perfecţiune a materiei – trebuie, în acelaşi act, să fie preparat potrivit Analogiei pentru a deveni „aur“ spiritual simbolizat. În aceste câteva cuvinte se conţine ceea ce face intima distincţie între producţia artificială de aur prin alchimie şi aceeaşi producţie realizată de ştiinţă. În ambele cazuri, „aurul“ material va fi identic ca materie, dar aurul produs de ştiinţă nu va fi mai mult decât aur, căci

în fabricarea acestuia nu era urmărită decât producerea aurului, în vreme ce „aurul“ produs de alchimie va fi mult mai mult decât aur, întrucât în fabricarea lui alchimia căuta nu numai să producă aur, ci şi secretul aurului, sau secretul de aur. Aurul ştiinţei va fi, ca efect, identic cu aurul din natură; aurul alchimiei va fi identic cu aurul din natură nu doar ca efect, ci şi ca o cauză.

Ştiinţă şi religie

Ştiinţa nu poate fi ataşată de religie prin intermediul metafizicii. Ştiinţa, care nu admite metafizica *în propriul său domeniu*, admite toate sistemele. În viziunea ei, este imposibil să găseşti o soluţie pentru toate misterele universului. Raţionamentul care încearcă, ca (…) cu partea de succes ce îi revine. Procedând astfel el se situează în afara ştiinţei. În consecinţă, ştiinţa nu ar şti nici să-l atace, nici să-l apere. Un asemenea raţionament nu priveşte câtuşi de puţin ştiinţa. Alţii ar putea spune: dar ştiinţa poate critica raţionamentul. Ea poate s-o facă *în calitatea sa de funcţie*; în sine însă – niciodată, căci ştiinţa nu critică lucrurile în sine; aşa ceva ţine de domeniul metafizicii, iar metafizica rămâne, cum am văzut, străină ştiinţei.

Ştiinţa nu critică religiile ca sistem metafizic. Numai logica pură – care este instrument al metafizicii – poate să o facă. Dar atunci când religiile se compromit până la a da o explicaţie *intimă* a universului, când ele încearcă să aplice fiinţelor în relaţiile lor (…) concluziile lor metafizice, sau atunci când Metafizica religioasă devine Fizică, sau Cosmogonie – atunci religia pătrunde în domeniul ştiinţei, şi am putea spune că intră pe picior greşit: căci 1) ea emană metafizică, şi nu ar trebui să emită aşa ceva, căci aşa cum nici ştiinţa nu impietează asupra domeniului metafizicii fără să se expună la eşecul unei teoretizări, tot aşa nici „filozofiile“ rezultate din ştiinţă nu pot susţine

şocul raţionamentului pur, tot aşa cum nici ştiinţa ea însăşi nu-şi realizează coerenţa decât din distrugerea prin care ea se creează; în acelaşi fel şi metafizica e aruncată la pământ de ştiinţa morală de îndată ce ea devine, ca să zicem aşa, o metafizică *aplicată*.

Ştiinţa nu tăgăduieşte că Dumnezeu a creat lumea. Nu i-ar sta în putinţă nici să afirme, nici să nege. Ea neagă doar afirmaţia că Dumnezeu ar fi creat lumea cu patru mii de ani înaintea naşterii lui Cristos. Pe aceeaşi linie de raţionament ea nu ar putea să nege nici ideea că sufletul e nemuritor; această problemă nu o priveşte, căci oricât de mult ar analiza ea datele problemei, totdeauna va fi învinsă de argumentele idealismului, mult mai puternice, chiar dacă ele nu rămân decât nişte ipoteze – căci aceste ipoteze vor supravieţui cel puţin cât să o combată. Spunem aşadar că ştiinţa nu ar avea cum să nege existenţa sufletului nemuritor. Ea neagă doar ideea că omul dispune de liberul-arbitru. Ea neagă afirmaţia că în legătură cu tot felul de lucruri ar fi posibilă vreo libertate de opinie. Dar nu există libertate de opinie care să-ţi permită să afirmi că lumea a fost creată cu patru mii de ani înainte de Isus Cristos; aşa ceva nu există, iar cel care afirmă nu are decât să spună, tot nu se va crede despre el că e mai mult decât un agitator sau un nebun.

Erezia gnostică

Am văzut aşadar cum creştinismul a reunit un anumit număr de elemente, pe care, în urma unei analize, le-am putea reduce la cinci, dar care la originea lor nu sunt decât în număr de trei: monoteismul iudaic, misticismul neoplatonician, şi păgânismul decadenţei romane. În conflictul său cu iudaismul, cel mai radical creştinism iudaic s-a îndreptat spre propriile sale izvoare, şi a dispărut. Iar cel care nu a fost integrat în creştinism, s-a stins complet în conflictul său cu păgânismul. În

conflictul său cu misticismul neoplatonician s-a întâmplat totuşi altceva. În bătălia sa antisincretică împotriva creştinismului, acest misticism a generat celebra erezie gnostică. O erezie care încă n-a dispărut. Oprimată, strivită, această sectă de ocultişti a devenit secretă, dispărând din istoria aparentă, dar nu şi din viaţă. Nu este tocmai imposibil să găseşti, ici şi colo, semne ale secretei sale supravieţuiri. Iar această supravieţuire nu e ferită de conflicte cu creştinismul oficial şi mai cu seamă cu catolicismul. Putem să distingem, în umbra creştinismului oficial şi a numeroaselor sale misticisme şi ascetisme, un curent ce se semnalează episodic, cu originea în Gnoză (adică întrepătrunderea Cabalei evreieşti cu neoplatonismul), curent ce se manifestă fie prin cavalerii Ordinului de la Malta, fie prin Templieri, iar uneori dispare din ochii noştri pentru a-şi face apariţia cu Rozicrucienii, iar mai apoi pentru a ţâşni deplin în sânul Masoneriei. Masonii sunt nişte descendenţi îndepărtaţi, dar în virtutea unei tradiţii neîntrerupte, şi sunt din categoria acelor spirite care alcătuiau Gnoza. Formulele şi riturile masonice sunt clar iudaice; substratul ocult al acestor rituri este clar gnostic. Masoneria s-a născut dintr-o ramură a Rozicrucienilor.

Ar fi absurd să ne îndreptăm atenţia asupra acestui curent creştin accesoriu, dacă importanţa lui de-a lungul istoriei nu ar fi enormă, cu tot caracterul său ocult. Influenţa lui a fost extrem de puternică în timpul Renaşterii şi în vremea Reformei. Intervenţia sa în Revoluţia Franceză e un fapt stabilit. Fireşte că natura subiectului exclude posibilitatea de a avea un studiu riguros; dar ceea ce a scăpat prin interstiţiile istoriei nu lasă nici urmă de îndoială pe această temă. Revigorarea în epoca modernă a tuturor sistemelor ocultiste, iar cea mai bună dovadă este importul, în ţările de limbă engleză, a ceea ce se numeşte budism ezoteric – insuportabil amalgam de superstiţii

sălbatice, de umanism decadent şi de gnosticism de doi bani –, a dus la reapariţia şi la amplificarea rămăşiţelor europene din oculta tradiţie gnostică.

Dubla esenţă a lui Dumnezeu

O cauză infinită trebuie în mod necesar să producă un efect infinit. Dar cum efectul se opune cauzei, el va fi infinit într-un mod diferit.

Cu toate acestea, noi percepem universul nostru ca fiind finit şi temporal, căci dacă îl *vedem* infinit şi etern e tocmai pentru că nu putem să-l vedem. Aşadar lumea exterioară, aşa cum o concepem noi şi aşa cum trăim în ea, nu poate fi efectul unei Cauze Infinite, ci doar cel al uneia dintre manifestările sau creaţiile finite ale Cauzei Infinite. În consecinţă, trebuie să spunem că această Cauză Infinită creează Realitate, care este infinită, şi că universul este creat de o Cauză Finită. Creatorul Lumii nu este Creatorul Realităţii: cu alte cuvinte, el nu este Dumnezeul inefabil, ci un Dumnezeu-om sau un Om-Dumnezeu, semănând cu noi, dar care ne este superior.

Infinită gradare a fiinţelor…

Universul nu poate fi infinit, căci doar infinitatea este infinită. Universul nu poate fi etern, căci numai eternitatea este eternă.

N-am putea să avem nici un spaţiu infinit şi un timp infinit, căci nu pot exista două infinituri. Spaţiul şi Timpul sunt două atribute sau manifestări ale infinitului, fiind nişte simulacre pe care nu le putem confunda cu însuşi infinitul. Ele ne par infinite, însă nu sunt decât indefinite. (Cele două coloane ale atriumului.) În timp şi în spaţiu se realizează materia; numai în timp – Sufletul; numai în spaţiul pur infinit – Dumnezeu.

Acest infinit nu e decât manifestarea lui Dumnezeu – dar nu manifestarea lui ca lumi, ci ca Dumnezeu. Dincolo de asta, la cel mai de sus nivel al supremului se află Dumnezeu Imanifest – chiar

absenţa infinitului. Ceea ce este reprezentat astfel: Dumnezeu Manifest ca un cerc; Dumnezeu Imanifest ca un punct în centrul cercului, ceea ce, în astrologia scrisă, este simbolul Soarelui, care este umbra lui Dumnezeu.

* * *

Dubla esenţă, masculină şi feminină, a lui Dumnezeu – Crucea. Lumea zămislită, Trandafirul crucificat în Dumnezeu.

Creaţia nu este o emanaţie, ci o *limitare*, o negare a lui Dumnezeu prin el însuşi.

Mult mai drept ar fi să spunem că universul este negaţia lui Dumnezeu, sau moartea lui Dumnezeu. Dar cum negaţia sau moartea lui Dumnezeu este ceva cu necesitate divin, universul conţine un element divin care este Legea – element *absent*, dacă se poate spune aşa, abstract.

Singurul miracol făcut de Dumnezeu este universul.

Fatumul, element abstract al lui Dumnezeu, prin care Dumnezeu se manifestă în lume prin esenţa sa dezincarnată, se opune lui Cristos, care este dorinţa Reîntoarcerii la Dumnezeu, dorinţa de Libertate, refuzul Fatumului.

Budismul ezoteric şi doctrina Rozicruciană

Cele două ramuri care sunt (în aparenţă) cele mai notabile ale propagandei ocultiste, budismul ezoteric şi doctrina Rozicruciană, erau destinate să pregătească lumea, fiecare în sfera ei de activitate, pentru întemeierea Noului Ierusalim, adică a adevăratei Biserici catolice. Iar cum ele acţionau în regiuni diferite, şi se adresau credincioşilor de diferite religii, ele îşi difuzau propaganda ocultistă în acord cu predispoziţiile şi credinţele acestora. În consecinţă, doctrina lor esenţială (asemănătoare cu cele din toate ramurile ocultismului, a Doua Venire a lui Cristos şi, odată cu ea, întemeierea adevăratei

Biserici Catolice), pregătea sufletul, care se defineşte numai astăzi, pentru această Venire şi pentru această Întemeiere, în două moduri diferite.

Natura lui Isus Cristos este dublă – atât pentru ocultişti, cât şi pentru teologii creştini. Ea este în acelaşi timp divină şi umană. Teologii, ca şi creştinii, şi unii, şi alţii străini de înţelegerea acestui subiect, pricep această dublă estenţă altfel decât o înţeleg ocultiştii. Pentru aceştia din urmă Isus Cristos este deopotrivă un Adept, precum Buddha, sau oricare alt Iniţiat, dar şi fiul lui Dumnezeu, Logosul, iar în această calitate situat deasupra tuturor adepţilor, indiferent de nivelul lor. Pentru ei, Isus, sau Ieshu, îşi trage importanţa primordială din faptul de a fi trăit pe pământ cu o sută de ani înaintea presupusei apariţii a lumii creştine; căci ei dau dreptate interpretării hierologilor radicali – cu excepţia aspectului materialist –, interpretare în virtutea căreia miturile creştine au izvorât în jurul personajului numit Ieshu Ben Pandira, care a fost spânzurat şi lapidat la Lydda, în ajun de Paşti, pe timpul domniei lui Alexandru Jonathan[56]. După care urmează Cristos, care s-a arătat în această lume doar sub forma lui Dumnezeu care l-a creat, a cărui substanţă era şi căruia îi aparţinea. Iar gnosticii, care erau nişte ocultişti, sau cel puţin nişte mistici superiori, au ştiut să-l vadă, dar ei au făcut deosebirea dintre cele două naturi ale sale, pentru a nu adora decât natura sa divină, care îi era superioară, nu şi natura umană a lui Isus, care n-ar fi putut să fie superioară decât în grad, dar niciodată în gen. Gnosticii au fost condamnaţi ca eretici, şi tot aşa au fost oropsiţi, după care au dispărut, cel puţin în aparenţă. Marele vinovat de dispariţia lor nu este totuşi Biserica, ci Destinul, care i-a îngăduit Bisericii să-i doboare în acest fel. Ideea apărată de ei apăruse prea devreme şi nu putea sluji ţelurile Conducătorilor acestei lumi, chiar dacă ei ştiau că acestea sunt mai veridice decât cele pe care

Biserica Catolică avea să le dezvolte şi să le propage la toate naţiunile.

Budiştii, în scopul de a pregăti convertirea oamenilor la cea de A Doua Venire, l-au prezentat mereu pe Isus învăţăceilor lor ca pe un Adept, căci dacă l-ar fi fost prezentat ca pe un Dumnezeu, sau ca Dumnezeu şi Adept în acelaşi timp, acest lucru nu ar fi fost niciodată înţeles şi nici acceptat de popoarele budiste. Aceste popoare trebuiau pregătite să-l respecte pe Isus; ca să reuşească, ei l-au făcut respectabil într-un mod pe înţelesul tuturor. Până la urmă, numai teozofia a anunţat cea de A Doua Venire, şi încă fără să insiste prea mult, ceea ce este chiar rolul ei, asupra reversului acestei Figuri, transcendentală şi divină.

Rozicrucienii, care, în ceea ce-i priveşte, urmau să iniţieze alte popoare în această doctrină, chiar dacă într-un fel voalat, au procedat într-o manieră diferită. Ei nu au vorbit niciodată despre Isus, la Adeptul, decât într-un mod extrem de aluziv, încât numai ei îi puteau înţelege pe cei pe care *puteau* să îi înţeleagă: şi nu l-au invocat decât pe Cristos, fiul lui Dumnezeu. Aşa că în cărţile lor, nimic nu putea să ofenseze credinţa catolică sau creştină a cititorilor lor.

Tot aşa, Rozicrucienii, în scrierile lor, nu au făcut niciodată aluzie la doctrina reincarnării, element fizic al tuturor ocultismelor. O asemenea doctrină, chiar dacă figurează la drept vorbind în creştinismul veritabil, nu a fost niciodată obiectul vreunui învăţământ ezoteric. A îndrăzni să-l predai la modul pedagogic ar fi însemnat să răneşti populaţiile creştine, să-ţi atragi mânia Bisericilor creştine şi să dăunezi pregătirii pe care aceste cărţi îşi propuneau să o efectueze.

Note

54 Alfred Fouillée – *La Philosophie de Platon*, 1869; ed. a doua, 1888.

55 Heteronim al lui Pessoa, astrolog, autor al unui *Tratat de astrologie*; este catalogat drept un păgân rebel revoltat împotriva misticismului, a ocultismului şi teozofiei.

56 Alexandru Ianai (Alexander Jannaeus/Yannai; Jonathan, în engl.), rege al Iudeei (103-76 î.Cr.) căruia i se atribuie masacrarea unui număr impresionant de inocenţi la Lydda; episodul este considerat a fi sursa legendei celor 40 000 de copii masacraţi de regele Irod, care îl căuta pe copilul Isus. Pessoa putea utiliza numeroase surse, între care şi des consultatul *Theosophical Glossary* de H.P. Blavatsky.

ADEVĂRURILE „SUPERIOARE“

Trei forme de iniţiere

Ceea ce numim „iniţiere“ există sub trei forme:

Mai întâi de toate, la nivelul cel mai de jos, este iniţierea exoterică, cea care seamănă cu iniţierea masonică, şi e cea mai puţin complexă: e vorba chiar de iniţierea celor care nu se angajează cu adevărat pe această cale şi nici nu sunt pregătiţi pentru ea (un impuls din exterior, o simplă curiozitate, ambele depinzând de sugestia făcută de altcineva, nu pot fi considerate un stadiu de pregătire), iniţiere ce îi procură individului condiţiile pentru ca el însuşi să-şi poată croi un drum ezoteric şi să caute adevărata cale prin contactul, fie el şi exoteric, cu emblemele şi simbolurile. Cel mai superficial şi cel mai gol dintre si steme – aşa cum a ajuns azi masoneria – merge în acest sens, din moment ce păstrează simbolurile prin intermediul cărora îi poate parveni o primă cunoaştere a celor oculte. Rozicrucienii au instituit masoneria exoterică cu singurul scop de a le permite cât mai multor oameni să intre în contact cu aspectul oarecum extern al vieţii oculte, aşa încât cei care se simt capabili să se poată ridica încet până la ea.

După care urmează iniţierea ezoterică. Ea diferă de cea precedentă în sensul că discipolul trebuie să o caute, să o dorească şi să se pregătească pentru ea chiar în sinea lui. „Atunci când discipolul este pregătit, spune vechea deviză a ocultiştilor, maestrul e pregătit şi el.“

Şi mai există iniţierea divină. Ea nu poate fi rezultatul unei iniţieri exoterice sau ezoterice minore, cum se întâmplă în iniţierea exoterică, nu poate fi indusă nici măcar de Maeştrii sau Ezotericii Majori, ca în iniţierea ezoterică; superioară tuturor acestora, ea emană direct chiar din mâinile celui căruia îi spunem Dumnezeu.

Exemplul suprem al acestui fel de iniţiere este Isus, pe care Dumnezeu l-a convertit, încă de la naştere, în chiar Esenţa lui, făcându-l să devină Cristos.

Ca exemplu de iniţiat exoteric îl putem lua pe oricare francmason sau pe oricare discipol minor dintr-o societate teozofică sau antropozofică. Ca exemplu de iniţiat ezoteric îl putem lua pe oricare Rozicrucian sau chiar pe Francis Bacon. Ca exemplu de Iniţiat Divin, Shakespeare. În mod obişnuit numim acest ultim tip de iniţiere geniu.

Atunci când Shakespeare spune: „Unii se nasc mari, alţii cuceresc mărirea, iar altora le e dată de-a gata“, el ne furnizează, poate fără să vrea şi închipuindu-şi că face o ironie, cheia celor trei tipuri de iniţiere, în ordine descrescătoare. Exact acelaşi înţeles îl conţine fraza rostită chiar de Cristos atunci când spune (…): „Sunt eunuci care s-au născut astfel din pântecele mamei lor, şi sunt eunuci care au fost făcuţi eunuci de oameni, şi sunt eunuci care s-au făcut pe ei înşişi eunuci“ sau, printr-o exprimare simbolică pe care intuiţia o pricepe cu uşurinţă, el desemnează prin „faptul de a fi eunuc“ renunţarea ce caracterizează iniţierea.

Gradele iniţiatice

Gradul de Adept Minor este, în realitate, punctul de plecare în adevărata iniţiere, şi e posibil să atingi acest grad fără să fie nevoie să treci riguros prin toate gradele Primului Ordin. Cu alte cuvinte, e posibil să ajungi la o dezvoltare notabilă a intuiţiei fără o dezvoltare prealabilă a inteligenţei abstracte. (Într-un anumit fel, acesta este drumul pe care o iau cei care aleg forma emotivă sau instinctivă, ori forma voluntară sau rituală a iniţierii – adică cei care ajung, într-o anumită măsură, să devină fie sfinţi, fie magi.) Dar a avea un anumit grad presupune existenţa mai multor niveluri; ele pot fi chiar imperfecte, fără ca acest lucru să ducă la decăderea iniţiatului din gradul

său efectiv. De unde rezultă, deseori, o dezvoltare insuficientă în acest nivel, deci iniţiatul va stagna şi nu va putea avea acces la gradul superior; căci numai perfecţionarea într-un anumit grad permite trecerea la iniţierea superioară.

O comparaţie, extrasă din lucruri simple şi exterioare, ne va permite să situăm mai clar această afirmaţie. Un poet este un intuitiv, iar a face versuri este pentru el o operaţie intuitivă. Poţi fi poet chiar dacă eşti aproape lipsit de orice cultură. Dar fără cultură, niciodată nu vei putea deveni un mare poet, nici un poet perfect într-un anumit gen de poezie, chiar într-un gen minor. Nu a existat niciodată pe lume poet mare sau împlinit care să fi fost incult; singurul lucru ce poate varia între aceşti poeţi mari sau împliniţi e tipul de cultură. Cultura poate fi fructul unei erudiţii elaborate şi răbdătoare, ca în cazul lui Milton, al unei curiozităţi multiple, ca la Goethe, sau chiar fructul unei extraordinare universalităţi de spirit, care sesizează peste tot noutatea şi bogăţia, şi ştie să înveţe din orice, ca la Shakespeare; după cum poate fi şi fructul unei iubiri ardente pentru cultură, cu o asimilare pasională a puţinului pe care l-ai primit, ca la Keats. Cultura este totuşi mereu necesară; lipsită de ea, intuiţia macină în gol. (Porumbelul lui Kant.) (Cum n-ar putea să existe vid absolut sau incultură absolută, într-un fel sau în altul porumbelul intuitiv sfârşeşte prin a se mişca.[57])

* * *

Pe cale rituală cauţi dezvoltarea intuiţiei chiar la modul intuitiv sau, dacă se preferă, prin instinct (fundament al acţiunii perfecte). Pe cale mistică încerci să dobândeşti intuiţia prin abdicarea de la personalitate. Pe calea mercurială cauţi dezvoltarea inteligenţei, care după aceea va nutri intuiţia.

* * *

Adeptul Minor îşi dezvoltă intuiţia astfel încât ea devine instinct, care acţionează cu rapiditate, cu perfecţiunea şi inteligenţa proprii tuturor instinctelor. Totuşi, aşa cum inteligenţa îi succedă instinctului în ordine naturală, tot aşa, în ordine iniţiatică, un fel de inteligenţă îi succedă acestui instinct secund şi superior care este intuiţia. Este rolul sau sarcina Adeptului Major să-şi dezvolte în el această inteligenţă secundă şi superioară.

Cum am putea defini această inteligenţă, care transcende inteligenţa umană? E ceva posibil, chiar dacă definiţia nu poate fi înţeleasă decât în abstract. Să examinăm care sunt relaţiile dintre inteligenţă şi instinct. Să admitem, ca să vedem mai limpede – indiferent dacă este sau nu exact – că instinctul se dezvoltă la fel ca simţul tactil şi că inteligenţa se dezvoltă precum vederea. Ca la orbi, mai cu seamă dacă sunt orbi din naştere, aşa cum celelalte simţuri diferite de vedere se dezvoltă excepţional, la fel cecitatea intelectuală a instinctelor provoacă dezvoltarea acestor simţuri proprii peste limitele impuse de inteligenţă. Se ştie că anumite animale presimt sosirea furtunii sau un iminent cutremur de pământ chiar dacă nu există vreun semn vizibil, nici pe cer, nici în alte părţi. Este vorba de o dezvoltare foarte subtilă a simţului tactil, care percepe vibraţii intraductibile în termeni vizuali, şi pe care faptul de a avea inteligenţă te împiedică să le percepi. Instinctul este aşadar o sensibilitate extrem de subtilă, şi esenţialmente receptivă. Animalul simte potrivit instinctului său şi acţionează în funcţie de inteligenţă.

Astfel intuiţia este esenţialmente receptivă. Ea diferă de instinct prin faptul că instinctul e receptiv la reprezentările de „subtilizări“ tactile, adică la vibraţiile fizice, pe câtă vreme intuiţia e receptivă la reprezentările de „subtilizări“ intelectuale, adică la vibraţiile de eter (şi la vibraţiile astrelor). Inteligenţa serveşte la transformarea în act a

solicitărilor instinctului, aşa cum inteligenţa secundă va servi la transformarea în acţiuni a solicitărilor intuiţiei. Inteligenţa creează şi înţelege, la un nivel sau la altul.

* * *

Putem spune că azi cunoaştem, mai mult sau mai puţin, diviziunea diverselor lumi sau planuri din viaţa unui om. Putem defini în mai multe feluri aceste diverse lumi sau planuri: 1) mai întâi în maniera tradiţională din ocultismul european, potrivit căreia aceste planuri sunt trupul, sufletul şi spiritul (adică planul fizic, astral şi spiritual); 2) o altă manieră, provenind din budismul numit ezoteric, propune o viziune lărgită a acestei diviziuni în funcţie de planul fizic, eteric, astral, mental, monadic sau divin; altă clasificare, de asemenea, rezultând din Cabala evreiască, împarte aceste planuri în funcţie de cele patru lumi ale emanaţiei divine – fizică, angelică, arhanghelică, şi divină. În scop pur teoretic, definiţia cabalistică ne poate servi, dar numai cu condiţia să efectuăm anumite modificări care sunt, de fapt, tot atâtea clarificări. Aşa vom avea: 1) planul fizic, 1a) interplanul eteric, care este de fapt puntea între planul fizic şi cel astral, 2) planul astral, 2a) interplanul angelic, care e puntea între planul spiritual şi cel astral, 3) planul spiritual, 3a) interplanul arhanghelic, care este puntea între planul spiritual şi cel divin, iar la urmă supraplanul divin.

În scopuri practice, trebuie să eliminăm din câmpul studiului nostru planul arhanghelic precum şi supraplanul divin, căci în afară de intimitatea inaccesibilă a fiinţei noastre, noi nu avem acces la aceste două domenii. Nivelul maxim la care poate să ajungă iniţierea umană e planul astral; iar nivelul maxim la care poate să ajungă iniţierea supraumană e planul spiritual. Obţinem aşadar cinci lumi, care diferă de cele patru lumi definite

de Cabală, dintre care numai două sunt conţinute în cele cinci.

Printre gradele iniţiatice de ordin inferior primele patru corespund iniţierii pe plan fizic, intergradul Seniorului Pragului la iniţierea pe interplanul *eteric*, cele trei grade următoare corespund iniţierii pe plan astral, pe care îl putem totuşi atinge în timpul vieţii noastre şi cu trupul nostru; integradul Infantele Adâncului cu iniţiere pe plan angelic; iar ultimele trei grade ale Ordinului cu iniţiere pe plan spiritual, care nu poate fi efectuată decât după dezincarnarea noastră.

* * *

Opera de magie cuprinde trei elemente, sau mai degrabă există trei opere de magie: 1) cunoaşterea şi frecventarea Sfântului Înger Păzitor, 2) cunoaşterea (prin intermediul acestuia) a Zeilor care, deasupra lui, îşi regizează lumea, 3) recursul la aceşti Zei sau la intervenţia lor în acţiunile pe care le efectuăm asupra nouă înşine şi asupra altora.

* * *

După ce umanitatea a depăşit stadiul aproape pur de animalitate din care provine, şi a început să-şi dea seama că există dublul mister al acelui Dincolo care o încercuieşte şi o pătrunde, şi al Destinului care o înfăşoară şi o constrânge, omul s-a simţit pentru totdeauna supus hipnozei curiozităţii sale în privinţa acestui mister. Iată de ce, imediat ce şi-a dat seama de existenţa acestui dublu mister, omul s-a străduit să priceapă ce este acel Dincolo, ceva ce putea să nu fie pur şi simplu nimic, care sunt forţele ce îi conduc pe toţi oamenii şi destinele lor. Aşa au apărut împreună, pe de o parte speculaţia ocultistă – care caută un contact direct cu acest Dincolo şi cu aceste forţe

superioare –, iar pe de altă parte speculaţia ştiinţifică – ce nu încearcă să cunoască decât formele şi legile manifestării fizice ale acestor forţe lor, fără să mai încerce să afle ce anume sunt ele ca atare. Pe aceste două ramuri ale cunoaşterii – indiferent dacă sunt sau nu posibile, sau dacă amândouă sunt posibile –, în limbajul lor, poate că mai mult decât simbolic, Hermeticii le numesc „versantul drept“ şi „versantul stâng“ ale înţelepciunii.

Totuşi, dincolo de faptul că e ghidat de o voinţă pur intelectuală care îl îndeamnă să dezlege respectivul dublu mister, omul încearcă şi să profite de această cunoaştere în diverse scopuri practice. Inteligenţa umană pură este deterministă, dar ea devine o experienţă a *liberului-arbitru* când e practică sau pragmatică. Elementara raţiune pură propovăduieşte nulitatea acţiunii umane, imperiul inevitabil al Legii, constrângerea de fier a Destinului. Dar nimeni, în domeniul simplei raţiuni practice, nu se serveşte de aceste intuiţii ale raţiunii pure; altfel orice acţiune ar deveni imposibilă.

Ceea ce se întâmplă în domeniul ocultismului se produce de asemenea în domeniul ştiinţei. Cunoaşterea ştiinţifică îi este de folos omului în primul rând fiindcă îi permite să domine natura şi pentru că îi serveşte în viaţă scopurile practice; dar, în plus, există la orice om, mai mult sau mai puţin dezvoltată, această sete abstractă de cunoaştere care îi permite, când e cultivată cu bună ştiinţă, să identifice tipurile mentale superioare ale umanităţii, deci cazul celor care doresc să ştie de dragul de a şti, şi doresc virtutea de dragul virtuţii, iar frumuseţea de dragul frumuseţii. La omul inferior, totuşi, cunoaşterea este în mod necesar dependentă de utilitate, precum şi virtutea de recompensă, iar frumuseţea de dragul plăcerii. La omul obişnuit această sete abstractă de cunoaştere se afirmă, totuşi, cel mai mult în raport cu acel

Dincolo; cum el presimte vag că nu va putea niciodată să cunoască bine ceea ce este Dincolo, el nu speră că-l va putea utiliza, deci nu aspiră decât să afle şi mai mult.

Totuşi, întrucât oamenii au o înclinare naturală egoistă, iar acumularea cunoştinţelor şi a puterilor superioare nu le-ar servi multora decât să-şi lărgească sfera ambiţiilor materiale, fiindcă fiecare în parte ar dispune de elemente mai numeroase pentru a le realiza, cei care prin intermediul unor studii asidue sau după îndelungate cercetări s-au ridicat până la această putere au păstrat-o secretă şi nu au mai transmis aceste cunoştinţe decât acelora care, urmând exemplul lor, erau gata să se angajeze în dificila cucerire a acestor puteri şi cunoştinţe, sau care meritau să le cunoască. Iată de ce de când există oameni pe pământ există şi societăţi mistice şi oculte. (Odată cu lărgirea cunoştinţelor ştiinţifice s-a putut constata că, dacă aplicarea lor a putut fi profitabilă pentru umanitate prin intervenţii utile, beneficiul se întoarce deseori împotriva ei, întrucât tocmai aceste cunoştinţe şi tocmai aceste invenţii pot la fel de bine să servească unor cauze şi bune, şi rele, şi că arma defensivă a omului sănătos poate deveni arma unui criminal.) Să mai adăugăm şi faptul că mai toţi oamenii – spun ocultiştii – nu au, în actualul stadiu al dezvoltării lor, capacitatea de acces la cunoştinţele oculte (căci dacă ar avea-o ar reuşi în mod spontan să-şi însuşească aceste cunoştinţe), şi este o mare primejdie să le pui la îndemână forţe pe care nu le pot înţelege pe deplin, şi pe care cu atât mai puţin ar putea să le domine sau, ca în cazul ucenicului vrăjitor, forţe ce s-ar putea întoarce împotriva ignoranţilor sau a superignoranţilor care le-ar folosi.

Suflet rătăcitor

Problema originii Masoneriei, şi mai cu seamă cea a originii gradului de Maestru, adică piatra

unghiulară, rămâne extrem de obscură şi confuză; nimeni nu poate pretinde că ar fi găsit o soluţie satisfăcătoare, simplă sau complexă, decât pentru uz propriu. Cel puţin un lucru e sigur: Masoneria nu este un ordin iudaic, iar conţinutul gradelor sale fundamentale, pe care în mod vulgar le numim simbolice, nu e de specific iudaic, chiar dacă îi împrumută forma. Dacă vrem să-i aflăm Masoneriei o origine, tot ce putem spune, referitor la natura gradelor simbolice, e faptul că ea rezultă din protestantismul liberal, în felul în care sunt concepute aceste grade, produs al secolului al XVIII-lea englez, cu tot plictisul şi banalitatea aferente. Cadrul iudaic al celor trei grade, ca şi decorul iudaic al dramei din cel de-Al Treilea, pot fi considerate naturale într-o epocă şi într-o ţară protestantă. Căci protestanstismul a apărut tocmai din emergenţa elementului iudaic în sânul religiei creştine, în detrimentul elementului greco-roman; aşa se explică faptul că el a folosit din abundenţă citate, cu tipuri şi figuri extrase din Vechiul Testament. Cu toate acestea, nimeni, orice s-ar spune, n-ar îndrăzni să afirme că Reforma este o mişcare evreiască.

Dincolo de aceste considerente, primele două grade masonice, mai puţin simbolice decât emblematice, nu duc absolut nicăieri; iar gradul de Maestru – care este, într-un fel, Trandafirul oricărei Cruci masonice – reprezintă un simbol vital dar abstract, pe care fiecare e liber să-l interpreteze cum îi place. Aşa a şi fost interpretat – el şi partea simbolică din celelalte două – conform amplei scări a Gradelor Înalte şi a Gradelor Ascunse – acestea din urmă situându-se deja în afara sau dincolo de sfera Masoneriei. Totul, de la catolicism la ateism, s-a proiectat în aceste grade interpretative. Dacă există Grade Înalte ce sunt în chip vădit şi material cabalistice, sau chiar anticreştine, există şi unele care sunt spirituale sau creştine, de la supragradul Arcului Regal Sacru

până la acest grad criptic unde Hiram[58] devine Cristos. Se poate chiar întâmpla că acelaşi grad al aceluiaşi ritual să aibă două conţinuturi diferite, de obedienţe diferite: aşa se face că gradul 18, adică Prinţul de Roza-Cruce, de Rit scoţian, se află din punct de vedere „filozofic“ în America (după revizia lui Pike), şi poate mai puţin „filozofic“ în Masoneria franceză sau la consoartele acesteia, şi e pe deplin creştin (cum ne şi putem aştepta) în sânul marilor obedienţe britanice. Iar toate acestea, fiind deopotrivă totul sau nimic, au putut să se reflecte în Masonerie; nimic în gradele simbolice care nu explică nimic în sine; totul în Gradele Înalte şi în Gradele Ascunse, unde fiecare făuritor de rituri, de la cel catolic la cel ateu, a lăsat urmele prejudecăţilor şi a propriilor sale preocupări. Dar se poate rezuma că Masoneria este, în fundamentele ei, insuficient dogmatică şi insuficient definită ca să putem afirma cutare sau cutare lucru despre conţinutul ei, indiferent că e vorba de iudaism sau de altceva.

Prezenţa unor elemente cabalistice în gradele simbolice, despre care întemeiat vorbesc unii, nu dovedeşte cu nimic originea evreiască a Masoneriei. Atunci când a apărut Masoneria, când ea s-a declarat în mod explicit, în funcţie de câteva importante elemente fundamentale, Cabala avea deja de multă vreme şi interpreţi neevrei care o creştinaseră, lucru la care altminteri ea se şi preta în mod evident. Prezenţa unor elemente cabalistice nu dovedeşte aşadar originea ei evreiască. În rest, elementele cabalistice se pot reduce la două – sensul simbolic al Templului lui Solomon, şi Cuvântul Pierdut. Sensul simbolic al Primului Templu ar putea să fi provenit în Masonerie de la templieri, deci ar fi creştin, căci ordinul Templului era exact ordinul Templului lui Solomon, şi nu se cunosc prea bine detaliile iniţierii secrete în interiorul acestui ordin. Cât despre Cuvântul Pierdut al gradului de Maestru, dacă într-adevăr el

evocă Numele Pierdut al Cabalei evreieşti, el nu este automat de aceeaşi natură. Ştim în ce constă esenţa Numelui Pierdut la cabalişti; dar nu ştim de ce natură este Cuvântul pe care Maestrul, muribund, nu-l revela. Cea mai înaltă autoritate masonică din templul nostru interpretează Cuvântul Pierdut într-un fel cât se poate de neiudaic: *Verbum Christus est*.

Ceea ce s-a spus mai sus despre Masonerie poate fi spus, pe bună dreptate, despre doctrina Rozicruciană care s-a amestecat cu Masoneria în anticamera existenţei sale emblematice şi care s-ar putea să o fi întemeiat, sau cel puţin să fi contribuit la constituirea ei ca sistem speculativ. Marea Fraternitate e creştină prin chiar numele ei, creştină prin ale sale două Mari Simboluri, catolică şi creştină (dar nu romană) prin devoţiune. Rozicrucienii erau, în mod sigur, cabalişti, tot aşa cum erau, în două sensuri diferite, alchimişti; dar erau cabalişti şi creştini, tot aşa cum erau (înainte de toate) nişte alchimişti ai spiritului. Ca mulţi alţii, ei au profitat de Cabală şi i-au conferit un sens şi o turnură creştine; iată de ce evreii ar avea mai multă dreptate să se plângă de faptul că Fraţii s-au folosit de Cabală în scopuri antiiudaice, decât creştinii de faptul că ei au introdus Cabala în substanţa creştinismului, în sânul căruia, de altfel, se află sufletul integral al acesteia începând cu cea de A Patra Evanghelie. La care trebuie adăugat, când e vorba de Rozicrucieni, că toţi marii propagatori au fost nişte mistici creştini notorii şi mărturisiţi, şi că jurământul de castitate absolută la care Frăţia îl obliga pe fiecare candidat (din raţiuni ce nu au nimic de-a face cu virtutea) este lucrul cel mai puţin „cabalistic“ ce putea fi conceput.

Subsol

Evangheliile sunt nişte simple dramatizări – sau, în alţi termeni, nişte simple creştinizări – ale

tragediei de la Lydda[59]. Sunt nişte ritualuri dramatice, iar în primele trei evanghelii – cele denumite sinoptice – sunt cele dintâi redactări: dramatizarea se desăvârşeşte doar în cea de A Patra Evanghelie, acolo sunt imprimate sigiliile magice. Astfel, pentru adevăratul catolic celelalte trei evanghelii rămân inutile. Cât despre Vechiul Testament, pentru el nu este altceva decât literatura ebraică, pe care o poate citi ca individ, dar nu o poate accepta dacă e creştin.

Se spune că Marea Reformă, cea concepută în Ordinul lui Cristos, se întemeiază pe următoarele puncte: 1) bazele Creştinismului, deci cele ale Catolicismului Liber şi Curat, sunt a) Evanghelia Sfântului Ioan, b) Epistolele Sfântului Pavel, c) Apocalipsa; 2) restul conţinutului din Biblie, Vechiul şi Noul Testament, trebuie respins ca impur si „inacceptabil“.

După tragedia de la Lydda, Demiurgii au ridicat Martiriul la rangul de Verb.

Tot adevărul pe care ni-l poate dezvălui V.T. se află conţinut în cea de A Patra Evanghelie.

Aceste Ev. sunt ritualuri dramatice, care nu au nimic de-a face cu vreo realitate istorică.

* * *

Toate simbolurile şi riturile se adresează, nu inteligenţei discursive şi raţionale, ci inteligenţei analogice. De aceea nu este absurd să se spună că, chiar dacă ar vrea cineva să dezvăluie clar ceea ce este ocult, nu ar putea să o facă pentru că nu există cuvinte pe care să le folosească. Simbolul este în mod natural limbajul adevărurilor superioare inteligenţei noastre, câtă vreme cuvântul este în mod natural limbajul celor pe care inteligenţa noastră le cuprinde, deoarece există tocmai ca să le cuprindă.

* * *

Chiar dacă C.I. [Compania lui Isus] se află în interiorul O.C. [Ordinului lui Cristos] şi chiar face parte din el, numai Şefii Secreţi[60] din cele două sunt diferiţi.

Numele C.I. nu este decât numele O.C. tradus pentru a desemna un ordin din Atrium (*Pateo*): acolo unde *Ordin* se regăseşte sus, *Companie* se regăseşte jos; acolo unde Cristos se află în înalt, jos se află Isus care este incarnarea lui Cristos.

* * *

Ar fi mai potrivit să li se spună evreilor Poporul Exclus, căci ei îl adoră pe Iehova, care este Dumnezeu aruncat în adâncul genunii, chiar dacă este şi creatorul lumii noastre – Satana-Dumnezeu manifest, simplu atrium al Ordinului Divin.

Atriumul Divinităţii patente se află între cele două coloane ale templului, simbol al Diadei Abisului, şi în spaţiul delimitat de ele, prag, simbol al admiterii în divinitate dincolo de Dumnezeu–Balanţă, intercalare a libertăţii în sciziunea Diadei, Jakin Scorpio şi Boaz Virgem[61].

Iehova ca Adam Kadmon[62]. Adorarea lui Iehova ca un cult al manifestului, mai degrabă decât cult, prin intermediul manifestului, al ne-manifestatului.

* * *

Interferenţele de la un ordin la celălalt trebuie totdeauna să se producă dinspre un Ordin Înalt spre un Ordin Inferior, niciodată între ordine de acelaşi nivel. În acest fel Şefii Secreţi ai Masoneriei pot să pătrundă în sânul Ordinelor Minore din alte linii – în Biserică sau în Ordinul Minor din liga Frăţiei. Şefii Secreţi ai Bisericii pot proceda la fel, şi deja au făcut-o, în Masonerie, care din această penetrare îşi extrage aşadar anumite rituri. Şi se ştie că acelaşi fenomen s-a

produs şi în Ordinele Majore dependente de Frăţie; Masoneria le datorează, în bună măsură, propria ei formaţie. Toate acestea sunt determinate fie de înfruntările ce au loc Dincolo, fie derivate inteligent din sânul Abisului, şi depăşesc facultatea noastră omenească de înţelegere.

În schimb, ceea ce niciodată nu se întâmplă, şi nici nu se poate întâmpla, este interpenetrarea a două ordine egale. Cel mult se poate întâmpla, în acest caz, să fie vorba de eroare sau confuzie umană. Într-adevăr, un catolic poate să intre în Masonerie, sau cel puţin să fie admis la unul dintre acele rituri, pentru că respectivul ritual nu-l exclude – sau oricum nu-l exclude doar din această pricină. Dar dacă el intră în Masonerie, înseamnă că e un prost catolic, fiindcă Biserica le interzice în mod expres fidelilor să adere la orice societate secretă, mai cu seamă dacă ea este profană.

(Nunes a intenţionat să întemeieze un O.C. în interiorul M. De la bun început el a fost condamnat…)

(Dovezile O.C. Ele l-au strivit sub greutatea lor pe Antero de Quental, care nu a depăşit niciodată stadiul de scutier. Asocierea lui cu elementele masonice sau cu altele asemănătoare a contribuit în parte la înfrângerea lui astrală.)

* * *

Numele lui Bandarra[63], care evident că este numele cizmarului-profet, a fost treptat folosit pentru a-l desemna, în Ordinul lui Cristos, pe orice frate care a asumat aceeaşi lumină sau, ca să ne exprimăm în sens figurat, a ajuns la acelaşi nivel sau grad. Aşa că majoritatea profeţiilor, sau a strofelor, atribuite lui Bandarra nu are nici o legătură cu cizmarul din Trancoso. Şi nimic de-a face în special cu ceea ce numim Al Treilea Corp, opera profetică cea mai completă (în sens, dacă vrem, artistic sau intelectual) cunoscută în această

lume. În loc de dezordine a inteligenţei, combinaţie despre care se poate spune că marchează orice profeţie, de la Apocalipsă la Nostradamus, găsim aici o sistematizare riguroasă, o geometrie a prezicerii. Evident că limbajul rămâne simbolic, dar este, de obicei, limbajul oricăror învăţături superioare, în componenţa cărora profeţia nu este decât un gen aparte.

Apocalipsa, de exemplu, e o viziune mistică; Al Treilea Corp al lui Bandarra este o viziune raţională.

* * *

Papa se situează la acelaşi nivel cu Gradele Înalte ale Masoneriei, iar prin analogie el poate fi definit: Comandor Suprem al Ultimului Grad dedesubtul Cripticilor. Deasupra lui se află Şefii Secreţi ai Bisericii Catolice, sub obedienţa Marelui Consiliu Roman, situat deja în afara Atriumului.

* * *

Trebuie să ştim, cât se poate de riguros, că atunci când vorbim de Gradele Criptice ale Masoneriei nu ne referim nicidecum la gradele la nivelul cărora sunt dezvăluite până la sensul lor ultim învăţăturile conţinute în simbolurile şi riturile ordinului. Aşa ceva nu se întâmplă decât în Ordinele Înalte. Gradele Criptice rămân doar nişte simple Grade de Trecere, dar în ele – sau mai bine spus în cei care posedă aceste grade – se află Guvernul Suprem şi Secret al Masoneriei. Gradele Criptice, să fim bine înţeleşi, nu sunt nişte Grade de Ordin Înalt, ci doar nişte Grade de Trecere spre acelea, fie că se ajunge sau nu până la la stadiul lor.

De altfel, poţi să ajungi la un Ordin Înalt, chiar dacă el presupune pregătire masonică, fără să fii mai mult decât Maestru Mason. Nu e necesar să treci prin stadiul Gradelor Înalte, şi nici măcar prin

cel al Gradelor Criptice. Gradul de Maestru e deja un Grad de Trecere, imediat ce el a fost completat, sau întregit, prin anumite atribute personale ale Aspirantului la Prag.

* * *

Primul capitol tratează problema iniţierilor şi expune cele trei legi ale „vieţii oculte“ – 1) ceea ce este jos e la fel cu ceea ce este sus, 2) atunci când discipolul este gata e gata şi maestrul, 3) fiece lucru are cinci sensuri.

În cel de-al doilea capitol avem informaţii despre constituirea ordinelor înalte şi despre felul în care această constituire poate fi cheia interpretării guvernării secrete a lumii şi a societăţilor ce participă la ea, într-un fel sau altul.

I. – Dubla viaţă religioasă – dubla viaţă

În toate ordinele definite, dar al căror fundament rămâne ocult, există un ordin extern şi un ordin intern. De exemplu Templierii, al căror Maestru Extern (Mare Maestru) era, la data exterminării ordinului, cavalerul francez Jacques de Molay, şi al căror Maestru Intern (Maestrul Templului) era cavalerul scoţian Robert de Heredom.

Stricta Observanţă, care şi-a primit însufleţirea misiunii de la Ordinul lui Cristos, a păstrat o parte de informaţie despre sufletul Templului şi despre cel al Templierilor. E şi faptul care explică de ce poetul german Werner, atunci când şi-a scris drama semiezoterică, a ţinut să figureze în ea, fără să ştie prea bine de ce şi cum, cavalerul scoţian Robert de Heredom, deci fondatorul acelei M.

şi s-a servit de numele cavalerului scoţian R. de H., dar într-un sens deplasat, ca de un atribut.

* * *

Fiecare ordin minor se alcătuieşte dintr-un ordin extern şi un ordin intern; cel dintâi e compus din

neofiţi şi zelatori; cel de-al doilea din practicanţi şi filozofi; primul îi cuprinde pe simplii iniţiaţi (Neofiţii) şi pe Maeştri (Zelatorii), iar cel de-al doilea pe posesorii Gradelor Înalte şi pe posesorii Gradelor de Trecere – practicienii, şi respectiv, filozofii.

Ordinele majore cuprind de asemenea un ordin extern şi un ordin intern, ordinul extern defineşte o organizare între primul şi cel de-al 10-lea grad, în funcţie de ordinul exact care e indicat; ordinul intern, fiindcă aici e vorba de ordine înalte (şi pentru că ordinul intern e singurul adevărat, cel extern nefiind decât aparent), începe cu Adeptul Minor, care este Neofit de ordin intern. După care urmează Adeptul Major, care este Zelator de ordin intern; iar apoi Adeptul Scutit[64], care este Practician exterior al ordinului Intern, şi Filozoful de ordin intern în interior. Maestrul Templului din Ordinul Extern este Adept Minor al Ordinului Intern; Magul de Ordin Extern este Adept Major al Ordinului intern; Ipseistul de Ordin Extern este Adeptul Scutit, în exterior, şi e Maestrul Templului, în interior, al Ordinului Intern.

În aceste dispuneri interpretative rezidă explicaţia tuturor ordinelor şi a tuturor felurilor de ordine. Ele se aplică de asemenea ordinelor care conduc Masoneria, celor care guvernează Biserica şi celor care animă Cărţile, pentru că totul e acelaşi lucru, pentru că totul vine din acelaşi lucru, da, din acelaşi Ipsissimus (care înseamnă „însuşi“) de Ordin Intern.

* * *

Între cele patru sensuri ale simbolului, se eşalonează următoarele grade:

N. – sens literal al simbolului
Z. – sens alegoric al simbolului Atrium (Pateo)
Pr. – sens moral al simbolului sens aleg.
Ph. – sens spiritual literal al simbolului.

AMin. – sens spiritual alegoric al simbolului Mănăstire[65]

AMaj. – sens spiritual moral al simbolului sens moral

AEx. – sens în întregime spiritual al simbolului. sens

AEX (în interior) – sens divin literal al simbolului Templu

M.T. – sens divin alegoric al simbolului sens

Mag… – sens divin moral al simbolului spirit.

Ipsissimus – sens divin spiritual al simbolului

Astfel, într-un lanţ raţional, totul este unu.

Ordinele Majore, în special Gradele Magice ale acestor Ordine, se cuvine să fie atacate, când e nevoie, cu arme specifice fiecărui grad. Când le ataci cu arme dintr-un alt grad, înseamnă că declanşezi forţele magice de apărare ale gradului atacat; iar cum acestea sunt superioare forţelor folosite pentru atac, toate forţele magice ce protejează gradul atacat se întorc împotriva duşmanului, îndeosebi atunci când acesta e victorios în gradul de unde provine ameninţarea. (Chiar şi când e vorba să ataci Ordinele Minore, trebuie să iei seama ca ofensiva să fie dirijată spre ceea ce este conform cu procesul atacului.) Dacă ofensiva se dă împotriva activităţilor externe ale ordinului, ea trebuie dirijată împotriva indivizilor, iar ordinul trebuie să fie lăsat intact. Dacă ofensiva vizează chiar ordinele, ea trebuie să fie dirijată împotriva naturii lor intime şi să se dezvolte prin procese non-externe. E o greşeală grosolană să ataci Masoneria de fiecare dată când se pretinde că e combătută activitatea ei abuzivă, politică sau de altă natură. Masoneria, care este un Ordin Inferior, nu e în mai mică măsură un ordin pecetluit magic de Secretele Superioare; şi orice atac care, sub pretext că are în vedere activităţile sale inferioare, vizează însuşi ordinul, va primi replica forţelor

magice, pentru că în loc să se mărginească la atacarea şefilor secundari, el devine o ameninţare pentru şefii supremi.

Se cunoaşte un teribil exemplu istoric de imprudenţă profană când a avut loc atacarea unui ordin – un Ordin Înalt, în acest caz – cu procedee de natură inferioară. Ordinul Templierilor devenise satanist; şeful ritului său satanic era Maestrul Extern al Templului, Adeptul Scutit Jacques de Molay. Dorind să atace, pe bună dreptate, Satanismul Ordinului, Biserica, fie că nu ştia ce procedeu să aplice, fie că era deja antrenată de forţe magice adverse, a ordonat dizolvarea Ordinului Templierilor, şi a făcut acest lucru prin procedee materiale; mai mult, ea l-a torturat pe Adeptul Scutit care era şeful suprem al ordinului; şi, ceea ce este încă şi mai rău, ea l-a torturat prin Foc. Dar puterea forţelor magice pe care le adunaseră Templierii era de aşa natură încât această eroare de procedură a determinat ca replică şocul ce se numeşte Reforma; iar această replică a fost cu atât mai violentă, cu atât mai durabilă, din pricina faptului că se folosise procedeul Focului pentru exterminarea Marelui Maestru, câtă vreme iniţierea membrilor Ordinului se făcuse chiar prin Foc. Iată cum Adeptul Scutit, în loc să devină Maestru al Templului, a ajuns direct la gradul de Mag, apt să pronunţe Cuvântul Erei care urma. Iar el l-a pronunţat împotriva Bisericii.

Toate acţiunile îndreptate împotriva ordinelor, inferioare sau înalte, trebuie să se desfăşoare la nivelul lor, şi cu procedeele adaptate unui astfel de nivel.

Tut-ank-amen…deschidere fizică a mormântului.

Milton, „Comus“, eroare magică.

* * *

Supliciul fizic al lui Jacques de Molay, imposibil să ducă la alt rezultat decât la unul de joasă speţă materială, a dezlănţuit asupra Bisericii nişte forţe magice pe care această acţiune materială era incapabilă să le domine, şi pe care ea nu a ştiut decât să le trezească. Iar culmea acestui procedeu a fost sacrificarea prin Foc, deci prin chiar Elementul Ordinului. Putem spune aşadar, dacă e să ne exprimăm într-un mod oarecum obscur, că cel care era Adept Scutit, în loc să devină Maestru al Templului, a fost ridicat la gradul de Mag, iar astfel, devenit apt să pronunţe Cuvântul Erei, el l-a pronunţat ca un Frate Negru, şi împotriva Bisericii. Toată civilizaţia modernă, de la Reformă până în zilele noastre, în opoziţie cu Biserica şi în acţiunea de a o pângări pe ea şi principiile ei, este răzbunarea incarnată de Jacques de Molay. Rugul pe care a fost ars Marele Maestru al Templierilor a fost şi flacăra ce a declanşat incendiul în miezul căruia noi cu toţii continuăm să ardem şi astăzi.

Într-o singură privinţă, totuşi, răzbunarea lui Jacques de Molay a căzut în aceeaşi greşeală comisă de călăii săi – fiindcă s-a angajat pe căi inferioare. A fost greşeala de a fi provocat căderea lui Dom Sebastião, care era A.S. (Adept Scutit), în bătălia de la Alcaçér Quibir. El a căzut de sabie, deci prin influenţa Pământului, şi s-a comis acelaşi tip de eroare care l-a învins pe Molay prin Foc, o greşeală de aceeaşi natură. Căci şi în acest caz Adeptul Scutit a fost ridicat la grad de Mag, arzând etapa intermediară, iar el a putut pronunţa, când s-a împlinit sorocul, Cuvântul Erei următoare.

* * *

Ordinele Înalte se disting de Ordinele Inferioare prin faptul că pentru cele dintâi fiecare grad e dublu; în plus, în vreme ce simbolurile Ordinelor Inferioare sunt cercul, triunghiul şi echerul, cele ale Ordinelor Înalte sunt ovalul, pătratul şi crucea.

Ceea ce explică, într-un anumit fel, pătratul care, în locul cercului, evidenţia unul dintre gradele paralele ale Ordinelor Înalte.

Masoneria e alcătuită din toate Ordinele Inferioare, sau, altfel spus, Ordinele Inferioare sunt formate de Masonerie. Toate Gradele, că sunt ele Inferioare sau Înalte, integrează Ordinele Inferioare, iar pentru a avea acces la ele trebuie totdeauna să fii mason. Ca să ai acces la Ordinele Înalte nu se cere pentru toate să fii sau să fi fost mason; ca să fi admis sau iniţiat în unele dintre ele (cum a fost cazul pentru Soc. Roz.) trebuie să fii maestru-mason; pentru altele, ca G.D., nu se cere această calificare; cel puţin două dintre ele pun drept condiţie esenţială, dacă vrei să fii admis, chiar faptul de a nu fi (pentru unul de a nu fi, iar pentru altul de a nu fi şi de a nu fi fost).

Maeştrii îl reprezintă pe Preot, iar formulele lor provin în mod esenţial din Vechiul Testament, din Talmud şi din Cabala, ceea ce le-a făcut pe multe persoane să bănuiască, în formule sau chiar prin intermediul lor, o acţiune iudaică, lucru cât se poate de fals, căci sensul intim al utilizării unor astfel de elemente se situează deasupra şi dincolo de iudaism, sau de orice altă rasă sau religie. Consiliul îl reprezintă pe Fiu, sau Verbul, şi, după modelul Bisericii Catolice care îl guvernează, el exclude orice element evreiesc în sânul creştinismului. Frăţia îl reprezintă pe Sfântul Duh.

* * *

Tot aşa pentru A.M.D.G., care doar în sensul său primar semnifică *Ad Maiorem Dei Gloriam*[66].

Secretul Alchimiei acesta este: al transmutării din Inferior în Superior fără schimbare…

În Templu: Secretul Alchimic.

* * *

Ordinul Emoţiei

1. Fideli
2. Preoţi (Maeştri)
3. Înaltul Cler, Papa inclus
4. Sfinţi (?) (Delegaţi ai Şefilor)
5. Sfinţi sau Eroi
6. Semizei
7. Zei

8. Îngeri
9. Arhangheli (Demiurgi)

Acesta este Ordinul Intern
Note pentru cel Extern…

Sistemul mixt este, asemănător celui Masonic, cel al Voinţei, dar voinţa se obţine prin emoţie, P.F. – Sfinţii Creştini se situează între linia Emoţiei şi – F.SS. – cea a Inteligenţei.

* * *

Până la urmă, procesul predării conţinutul misterelor se rezumă la trei direcţii de sistematizare, iar despre ele s-a crezut că nu pot fi predate astfel încât să poată fi însuşite de oamenii obişnuiţi. S-a crezut dintotdeauna că aceste învăţături, nu prea diferite de învăţăturile pe care le inculcă religiile, ar trebui să fie adaptate la mentalitatea celor care le primesc, iar cum multe dintre ele – credeau cei iniţiaţi – prin natura lor n-ar putea fi înţelese de majoritatea oamenilor, sau ar fi înţelese doar într-o formă răstălmăcită, iar din această pricină poporul ar fi perturbat, rezultatul a fost că s-a impus ideea de a separa aceste învăţături în două categorii: pe de o parte cele exoterice sau profane, care pot fi profesate de toată lumea; pe de altă parte cele ezoterice şi oculte, care sunt mai aproape de adevăr sau sunt cu totul adevărate, şi pe care nu este recomandabil să le

dezvălui decât indivizilor în mod prealabil şi gradual pregătiţi pentru a le primi. Tocmai acestei pregătiri i s-a spus, şi încă i se mai spune, iniţiere. Iar această iniţiere este ea însăşi graduală pentru fiecare mister în parte, aşa încât orice individ incapabil să primească aceste învăţături oculte se relevă cu adevărat inapt chiar înainte ca ele să-i fie în întregime dezvăluite.

Însă de vrei să ştii dacă aceste învăţături oculte sunt veridice, sau sunt doar nişte speculaţii confuze, asta e cu totul altă problemă. Hierofanţii celor oculte posedă ei oare, efectiv, o mai mare cunoaştere a adevărului pur decât noi, profanii, cei care îl căutăm în lectură, atunci când îl căutăm, sau în meditaţie, sau prin inteligenţa discursivă şi dialectică? Iată ceva ce nu putem şti. Toate acestea pot fi crezute cu sinceritate de iniţiaţi, dar în acelaşi timp pot fi şi false. Ocultul poate avea propriile sale halucinaţii sau poate să comită erori.

Sigur este doar faptul că transmiterea învăţăturilor în procesul misterelor se ordonează în trei direcţii: 1) natura adevărată a sufletului uman, a vieţii şi a morţii, 2) modul adevărat de a intra în contact cu forţele naturii şi de a le manipula, 3) adevărata natură a lui Dumnezeu sau a Zeilor şi a creaţiei lumii. E vorba, respectiv, de secretul alchimic, de secretul magic, şi de secretul mistic. Cel dintâi se numeşte alchimic fiindcă învăţăturile ce se raportează la el sunt în general inculcate prin intermediul simbolurilor provenite din ceea ce numim alchimie, şi care nu este nimic altceva, după cum ştim astăzi cât se poate de clar, decât un limbaj simbolic.

* * *

În doctrinele secrete ale Templierilor se află cele patru secrete care, mai târziu, aveau să devină secretele Masoneriei, precum şi ale tuturor Ordinelor. Cel dintâi, conţinut în culorile din

drapelul Templierilor, alb şi negru, precum şi în semnele zodiacale ale Fecioarei şi Scorpionului, este celebrul Secret al Gradului de Maestru (şi se înţelege că e vorba de Maestrul Templului). Cel de-al doilea, cuprins în crucea roşie, este cel al Incarnării lui Cristos, cheia oricărei religii creştine, precum şi cheia adevăratei origini istorice a creştinismului, aflată şi îndărătul alegoriilor evanghelice. Cel de-al treilea, conţinut în dispunerea Crucii, la stânga, pe umăr, este cheia Ordinului, iar în consecinţă a tuturor Ordinelor. Cel de-al patrulea, conţinut în cele trei grade, din care se alcătuieşte Ordinul, e cheia Guvernului Secret al Lumii; şi el este cunoscut sub numele de Secret al Cavaleriei.

* * *

Ca să fie operativi, Templierii din Scoţia s-au sprijinit pe Asociaţia sau Corporaţia Secretă a Masonilor sau a Ziditorilor de Catedrale, care, chiar dacă se aflau în posesia principiilor oculte încă din vremuri străvechi, îşi pierduseră totuşi Cuvântul (adică Sensul, Logosul) ritualului pe care-l perpetuau, precum şi pe cel al structurilor pe care le ridicau. Templierii din Scoţia au reintrodus Cuvântul în sânul acestui ritual mort, Cuvânt pe care-l păstraseră, şi aşa au reuşit să reînnoiască ritul; iar dacă ei au reuşit s-o facă, e mai cu seamă fiindcă analogiile erau perfecte.

Redactarea alegorică perfectă nu s-a încheiat decât odată cu Evanghelia Sfântului Ioan (sau după S.I.); ea, împreună cu Apocalipsa care, de asemenea, îi este atribuită, şi împreună cu Epistolele lui Pavel, alcătuiesc corpul doctrinal esenţial al Creştinismului, precum şi al Masoneriei.

* * *

Ordinul lui Cristos nu cunoaşte nici grade, nici templu, nici rit, nici învăţătură sau „parolă de trecere“. El nu are nevoie să se reunească, iar cavalerii, ca să le spunem aşa, se cunosc fără să ştie nimic unul despre celălalt, îşi vorbesc unii altora fără să folosească un limbaj propriu-zis. Când eşti admis cu grad de scutier, încă nu faci parte din el; când avansezi la maestru, deja nu mai faci parte din el. În aceste cuvinte obscure pot fi găsite destul de multe lucruri pentru ca oricine, dacă vrea sau dacă deja ştie, să poată înţelege ce înseamnă Ordinul lui Cristos – cel mai sublim dintre toate ordinele existente.

Nu se intră în Ordinul lui Cristos prin nici un fel de iniţiere sau, în orice caz, prin nici una care ar putea fi descrisă în cuvinte. Nu ai acces în el pentru că ţi-ai dorit, dar nu ai acces nici dacă ai fost chemat; prin asta, ordinul se conformează formulei maeştrilor: „Atunci când discipolul e gata, maestrul e gata şi el“. Iar sensul multiplu care e conform ordinelor şi regulilor se află în expresia „a fi gata“.

Fidel obedienţei sale – dacă aşa se poate numi faptul că trebuie să asculte – faţă de Frăţie, ordinul şi aceasta fiind fiu şi mamă, întâlneşte aici perfecta aplicare a principiului Libertăţii, Egalităţii şi Fraternităţii. Cavalerii săi – continuăm să-i numim astfel – nu depind de nimeni, nu ascultă de nimeni, nu au nevoie de nimeni, nici măcar de Frăţia de care ţin, căreia îi datorează ascultare şi de care au nevoie. Aceşti cavaleri sunt perfect egali între ei prin ceea ce îi face cavaleri; este abolită orice diferenţă între ei şi orice diferenţă între lucrurile de pe această lume. Cavalerii sunt legaţi între ei numai prin faptul că sunt astfel legaţi între ei, în acest fel ei sunt fraţi, nu nişte parteneri sau asociaţi. Ei sunt fraţi pur şi simplu pentru că s-au născut aşa. În Ordinul lui Cristos nu există nici jurăminte, nici obligaţii.

Fiecare fiind astfel foarte apropiat de Frăţia în sânul căreia respiră, căci, potrivit Regulei „ceea ce se află jos este la fel cu ceea ce se află sus“, el este în acelaşi timp şi mai mult decât este acea Frăţie: el este, în plus, un ordin, chiar dacă rămâne şi Ordin Frăţesc, în vreme ce Frăţia, ea în sine, nu este un ordin.

Atrium

Sens moral: regulă de viaţă; datoria de a rămâne fidel jurămintelor luate etc.

Sens istoric: stingerea Ordinului T. Consecinţe.

Sens filozofic: ceea ce se întâmplă cu toate Exemplarele.

Sens religios: unificarea tuturor religiilor în aceeaşi reprezentare a lui Dumnezeu sacrificat şi reînviat (sub o altă formă, şi în noi înşine)?

…Sens mistic: M. (în limbajul budismului ezoteric, de exemplu) semnifică Ego intim. El moare, ucis de Lume, ucis în carnea lui, ucis de Diavol, dar renaşte din această falsă moarte, căci nu el e mort, ci doar „figura“ lui.

…La sensul 1 şi 4 ale lui E. vedem cum acelaşi simbol se dedublează de fiecare dată, dar urmând permanent aceleaşi căi ale sensului. Sensul 1 se referă direct la Ordinul Direct; sensul 2 la originea Ordinului; sensul 3 la sensul general al acestui sens; sensul 4 la sensul suprem al sensului 3. (Nu trebuie să uităm că M., la sensul 2, semnifică O. din T. şi nu al său G.M. care apare la sensul 3.)

…La fel se întâmplă pentru sensurile de la 1 la 4 de la D. La sensul 1 M. este *anima*. La sensul 2 este Dumnezeu. La sensul 3 este Cr. La sensul 4 este necunoscut.

* * *

Numai pentru a respecta umilinţa şi adevărul se poate explica faptul că Ordinul foloseşte, conform indicaţiilor superioare, expresia „vale“ ca să definească locul instituţiilor. Se vede cât de slabă e calitatea iniţierii în acest ordin, în comparaţie cu superioara iniţiere a Ordinelor Înalte, ce se referă invariabil la un munte, fie la Heredom, fie la Abiegnus[67]. Se prea poate ca toate acestea să nu fi fost fixate prin cuvinte, ceea ce însă nu e mai puţin stabilit de fapte. Totul a fost dirijat şi stabilit de ceva superior.

Dar în interiorul acestora există devieri şi greşeli.Uneori se amestecă speculaţia non-iniţiată, alteori speculaţia pur şi simplu frauduloasă. Însă nici una, nici alta, şi nici părţile care participă divers de la una sau de la alta, nu au reuşit să oblitereze, pentru cineva care ştie să descifreze pistele, drumul esenţial spre Nobilul Sfârşit. Este o evidenţă pentru toţi: de când a fost pierdut Cuvântul, oare câte false căi şi drumuri greşite nu a trebuit să parcurgem căutându-l? Iar mincinoşii continuă să mintă fiindcă se dedică excesiv anxietăţii cu care caută. Iar corupătorii continuă să corupă pentru a-şi satisface, prefăcându-se că ar fi găsit, chiar setea lor de a-l găsi. Filtrul Cuvântului Pierdut i-a îmbătat pe aceşti amanţi, iar ei aleargă să-l regăsească, ca nişte cavaleri rătăcitori lipsiţi de o adevărată doamnă căreia să i se închine, pe drumurile şi prin pădurile visării şi ale rătăcirii, în eterna pădure obscură a reuşitei imperfecte.

* * *

Calea simbolurilor e primejdioasă, căci e facilă şi seducătoare, mai cu seamă în cazul celor care posedă o imaginaţie vie, adică tocmai cei pe care îi poţi induce în eroare cu uşurinţă sau, în plus, cei care au tendinţa să delireze şi se află astfel la originea unor înşelătorii fie inocente, fie nu chiar de tot inocente. Nimic mai uşor decât să

interpretezi ceva la modul simbolic; e chiar mai uşor decât să interpretezi profeţiile.

În plus, de obicei marile simboluri sunt relativ simple şi se pretează astfel la o infinitate de interpretări. E destul să ne imaginăm cât de multe sensuri simbolice pot fi atribuite celor două coloane din Templul lui Solomon, sau oricăror altor două coloane ridicate oriunde. Tot ceea ce, în viaţă sau în vis, se alcătuieşte dintr-o dualitate – iar aproape toate, în viaţa de zi cu zi ca şi în vis, conţin o dualitate oarecare – toate acestea se poate presupune că ar fi simbolizate de două coloane. Numai că ele, totuşi, nu ar putea să aibă o acţiune simbolică asupra tuturor celor care ni se par nouă simbolizate. Între atâtea sensuri presupuse, e necesar ca unul singur sau doar câteva să fie adevăratele lor sensuri intime. Întrebarea rămâne astfel: după ce criterii putem noi să determinăm, între atâtea simboluri posibile, care sunt cele utilizabile, care sunt cele autentice?

Iată de ce există criteriul cvintuplului sens: fiece lucru posedă cinci sensuri simbolice; iar aceste sensuri sunt imbricate unele în celelalte, fiecare apărând ca o prelungire a sensului precedent. Când Pike spune că pentru majoritatea sensurilor masonice există patru accepţiuni distincte, el are dreptate, întrucât el exclude în mod evident sensul literal, sau profan, care este primul din cele cinci şi nu intră în calculul său. Când, dimpotrivă, el se trezeşte spunând că unul e sensul moral, altul sensul politic, el este pe un drum greşit, căci sensul politic nu este deloc prelungirea sensului moral, dar ceva de natură cu totul diferită.

* * *

Această carte este alcătuită dintr-o suită de speculaţii leneşe ce vizează un material de care ar putea să dispună un profan în sfera cunoştinţelor

pe care le avem despre simbolurile F.-M. şi despre modalităţile lor.

* * *

Drumurile simbolismului, mai cu seamă după ce avem acces la calea mistică sau interpretativă, sunt pline de iluzii, de divagaţii şi de fraude. Profanul nu găseşte nimic pe care să se sprijine în ceea ce citeşte el la autorii de specialitate, fiindcă în aproape toate operele este imensă confuzia între sensul adevărat, fantezia delirantă şi înşelătoria conştientă sau semiconştientă. Iar aceeaşi confuzie domină când e vorba de personaje din miturile şi misterele vechi sau moderne. Nu mai rămâne nici urmă de îndoială că faimosul Cagliostro era un şarlatan; dar nu e mai puţin sigur că era de asemenea şi în paralel un iniţiat în grad înalt. Nimeni nu se îndoieşte că doamna Blavatsky a fost un spirit confuz şi fraudulos; dar nimeni nu pune în cauză faptul să ea a primit un mesaj sau o misiune de la Superiori Necunoscuţi. Iar în zilele noastre există un exemplu strălucitor de similară confuzie; nu pot să-i dau numele din raţiuni uşor de înţeles[68].

Toate aceste lucruri îi stânjenesc pe profani, mai cu seamă pe cei care sunt sinceri, nu doar nişte simpli curioşi. E perfect normal dacă cineva, în interiorul dar şi în exteriorul O.M, ştiind că REAA – care nu e nici e. nici ant. nici ac. – se întemeiază pe o supoziţie complexă de fraude, între altele pe o diplomă falsificată, trage imediat concluzia că toate riturile sunt de acelaşi ordin şi că valoarea unui rit stă doar în titluri. Dar rămâne, totuşi, o concluzie trasă la repezeală. Ritul primeşte într-adevăr multă valoare reală, dar problema este că elementul fraudulos se introduce până chiar în substanţa proprie a structurii gradelor şi riturilor, aşa încât numai acela care deţine cunoştinţe superioare celor învăţate de la ansamblul riturilor

poate, într-o anumită măsură, să discearnă ceea ce este just de ceea ce adevărat fals sau eronat; şi, chiar prin natura lucrurilor, cei care trec prin rit vor poseda rareori gradele sau cunoştinţele care depăşesc conţinutul acestuia şi le permit să cunoască de asemenea şi drumul.

* * *

Orice religie este o lume aparte, mai cu semă dacă ea este în esenţa ei iniţiatoare. Cu alte cuvinte, o religie alcătuită din mistere, ale cărei cunoştinţe le permit adepţilor să se ridice succesiv la diverse grade, este un fel de regiune nouă în care sufletul se transformă.

Este cât se poate de exact în cazul F.-M., care este singura religie de pură iniţiere. În celelalte religii diversele grade reprezintă stadii ale emoţiei; aici stadiile sunt stări de inteligenţă, chiar şi pentru un profan, dacă el reuşeşte – ceea ce nu este imposibil – să pătrundă cu ajutorul propriului său fir călăuzitor în labirintul secretelor.

E vorba într-adevăr de o nouă viaţă, de un nou suflet, pe care le primeşti în contact cu aceste mistere; iar modul, tipul, forma acestei vieţi noi nu ar putea fi nici exprimate, nici explicate, căci fiind în mod esenţial viaţă, şi nu idee, aşa ceva nu se poate exprima verbal, nici nu poate fi dezvăluit utilizând cuvinte ce ar enunţa clar aceste mistere, în cazul în care asemenea cuvinte ar trebui sau chiar ar fi posibil să fie spuse sau scrise.

Gradele sunt în mod esenţial nişte stări; altminteri ele sunt nimic.

* * *

Gradele iniţiatice reprezintă stări de cunoaştere care sunt simultan şi stări ale vieţii.

Primele grade sunt grade de probă, cele secunde sunt grade de interpretare, cele de a treia mărime

sunt de înţelegere, iar gradele numărul patru şi ultimele sunt grade de reintegrare (integrare). Pe calea masonică aceste patru tipuri de grade sunt perfect distinse, cu excepţia ultimului, iar în oarecare măsură chiar şi al treilea, care se situează deja în afara acestei căi, chiar dacă este drumul ce duce şi spre aceste grade.

Este ceea ce distingem, în simbolistica alchimică, prin cele patru stări ale Marii Opere – putrefacţia, căci iniţiatul trebuie să moară de mâna lui, sau, înainte de a muri; (…)[69]

* * *

În sensul suprem care este şi ultimul, Loja e arcana sau arca Adevărului. Maestrul şi cei Doi care împart împreună cu el guvernarea Lojei simbolizează cele Trei Adevăruri fundamentale sau cabalistice. Alţi doi, care împreună cu aceştia trei alcătuiesc cele Cinci persoane care completează Loja, simbolizează cele Două principii externe, sau principii de Relaţie, prin intermediul cărora Adevărul nu este Eroare. În sfârşit, alţi doi, prin intermediul cărora Loja devine perfectă, simbolizează ultimele Două principii, potrivit cărora Adevărul poate să coboare până ajunge la cunoaşterea noastră, dar numai în cazul în care noi înşine reuşim să ne înălţăm până la el.

Cele trei principii care alcătuiesc Loja sunt. 1) Iehova nu este Dumnezeu, 2) Adam nu este Omul, 3) Eva nu a existat niciodată. Cele două principii care completează Loja sunt: 4) La început a fost (sau era) Verbul, 5) Iar Verbul s-a făcut Carne. Ultimele două principii, care desăvârşesc Loja, sunt: 6) Ceea ce este sus e la fel cu ceea ce este jos şi 7) Când discipolul e gata, Maestrul este gata şi el.

6) Suntem născuţi din Dumnezeu, vom muri în Isus, vom reînvia prin Sfântul Duh, 7)

Binecuvântat fii Doamne Dumnezeul nostru, care ne-ai dăruit Verbul.

Astfel, în sensul său intim şi adevărat, dar enunţat în ceaţă, ca să se rătăcească cel care nu simte drumul, adevărul F[ranc]-M[asoneriei] apare ca un Mare Mister Creştin.

Sigur că în sânul F.-M. misterele sacre nu sunt la fel de manifeste ca în Ritul Latin, şi nici nu există grad sau ordin la înălţimea la care se află Pontiful Roman. Însă, la fel ca Stânca lui Petru, Mlaştina lui Pavel este unul din simbolurile adevărului – un alt fel, dacă înţelegem bine, de Scylla şi Charibda, vâltoare şi stâncă, între care navighează Realitatea materială în vechea simbologie păgână.

* * *

Regula cea mare în domeniul ocult e conţinută în capitolul Pymandru din Hermes Trismegistul[70]: „Ceea ce se află în partea de jos e la fel cu ceea ce se află în partea de sus“. Astfel, organizarea ordinelor inferioare reproduce, chiar dacă păstrează anumite diferenţe obligatorii, organizarea ordinelor înalte; regăsim aceleaşi tipuri de transă, uneori şi aceleaşi tipuri de simboluri; sensul lor nu mai este acelaşi, e diminuat, dar regula similitudinii trebuie să fie menţinută, altfel ordinul inferior nu poate trăi, iar coloanele templului său se prăbuşesc de la sine. La prima vedere s-ar putea crede că dezvoltarea gradelor înalte porneşte de la gradele simple, şi că ordinele înalte şi-au căutat în gradele înalte (lărgindu-le sensul) acele lecţii şi adausuri ale învăţămintelor lor. Dar nu se întâmplă aşa. Noi vedem drumul aşa cum îl parcurgem, dar el a fost construit în sens invers. Într-adevăr, ordinele înalte au început prin a stabili grade simple, convertind anumite corporaţii profane în temple minore, urmând un proces emblematic, la început închis,

ca un evantai care după aceea urmează să se deschidă, sau se deschide treptat. Mult mai târziu, această deschidere a evantaiului scoate la iveală desenele pe care le ascundea, şi chiar dacă numai vederea figurilor ar fi insuficientă pentru a avea o înţelegere exactă a întregului, deschiderea permite alcătuirea unor grade înalte printr-o evoluţie intimă, emblematică sau speculativă a gradelor de la bază sau din profunzime. Astfel, atunci când au fost create anumite ordine înalte, imediat după anumite grade înalte, iar în virtutea învăţăturilor transmise de ultimele, sau, şi mai mult, atunci când s-a îngăduit înfiinţarea lor, nu a existat, în fond şi în substanţă, decât o Devoluţie[71], o întoarcere la origine, o Reintegrare, cum de asemenea i se spune.

Simţul profan e ca simţul tactil al lucrurilor, obscur şi material; este alegoric ca gustul, care e un soi de pipăit intim, încă şi mai material; simţul moral este ca mirosul, care e gustul sublim, spiritualizat, înţeles în esenţa lui şi în definiţia originii sale; simţul spiritual e ca auzul.

Numai simţul divin, pe care noi oamenii nu-l putem avea, poate fi atins când ajungem la plenitudinea cunoaşterii, fără orice atingere sau contact fizic, fără (…) care e reprezentat de vedere.

Dacă toate acestea sunt bine înţelese, şi mai cu seamă dacă ne gândim bine la ele, vom avea acces la inteligenţa multor lucruri.

* * *

Aranjarea şi structura ordinelor iniţiatice se întemeiază pe o dispunere simbolică în Templul lui Solomon.

Respectând această ordine simbolică Templul este construit astfel: e divizat în trei părţi pe un singur nivel; la intrare este Atriumul, unde se

pătrunde după ce se trece Pragul, iar la intrarea Atriumului se înalţă două coloane. Suprafaţa acestui Atrium este pătrată, dar în înălţime, cu bolta şi pilastrul, are dublul lăţimii sau al lungimii.

Din acest Atrium se trece la altă parte, numită Claustru, sau Camera din Mijloc; se recomandă, totuşi, evitarea acestei expresii în măsura în care ea este folosită şi de Masonerie pentru desemnarea unei săli de altă factură, care nu se situează la nivelul de bază, şi care deci nu figurează în această schemă. Trecerea de la Atrium la Claustru se numeşte Transept.

Claustrul se prezintă ca un Atrium răsturnat; adică plafonul, sau înălţimea, e pe jumătate mai puţin înalt decât cel de la Atrium, iar lungimea lui e sporită de două ori, în vreme ce lăţimea rămâne aceeaşi.

Din Claustru se trece în Sanctuar, iar trecerea dintr-un loc în altul se numeşte Criptă. Sanctuarul este în întregime cubic; lărgimea şi înălţimea lui sunt egale cu cele ale Atriumului, iar înălţimea e aceeaşi ca pentru toate celelalte enumerate până aici, deci are înălţimea Claustrului.

Toate dimensiunile au un sens simbolic, iar cel care ştie să mediteze poate să ajungă foarte aproape de descoperirea lui. El trebuie să remarce că Atriumul şi Claustrul sunt unul şi acelaşi lucru imperfect în două poziţii diferite; dar trebuie să vadă că în Sanctuar totul este simetric şi perfect, şi că nici o dimensiune nu o depăşeşte pe cealaltă. Aici este atinsă armonia perfectă în arhitectura mistică, cu alte cuvinte, aici e atinsă pacea.

Aşa cum deja am mai spus-o, ordinele iniţiatice s-au organizat respectând această schemă, dar în măsura în care numeroşi membri sau conducători de-ai lor nu au o cunoaştere perfectă despre ceea ce fac şi se îndepărtează de formulele Templului, rezultă că anumite ordine sunt nelegitime. E ceea

ce se întâmplă, trebuie s-o spunem, în majoritatea cazurilor.

Ordinele Atriumului, la nivelul cărora trebuie să fie inculcate cele dintâi cunoştinţe despre domeniul ocult, şi care sunt, am putea spune, şcoala primară a iniţierii, urmează legea pe care o impune primul element prezent în Atrium, adică cele două coloane de la intrare. Asta vrea să spună că în Atrium există două ordine, şi că nu pot exista decât două. Unul dintre ele e Masoneria. Nu voi spune care e cel de-al doilea. Dar voi spune totuşi – înţeleagă cine poate – că Masoneria corespunde coloanei stângi din Atrium, adică celei care se găseşte la dreapta cuiva care priveşte Templul din afară. Coloana din dreapta corespunde unui alt ordin, frate şi complement al ordinului masonic.

Iar odată depăşit Transeptul – fie în mod normal, prin completa iniţiere în unul sau în altul din ordinele citate; fie în mod excepţional, printr-un contact direct cu Înalţii Iniţiatori, deci fără să trebuiască să se treacă prin unul sau altul din aceste două ordine – urmează aşa-numitele Ordine ale Claustrului, sau Ordine Înalte. Mai târziu, după ce s-a depăşit Cripta – de asemenea: fie pe calea obişnuită, fie în mod excepţional –, se ajunge la Ordinele Sanctuarului, sau ale Templului, cum li se spune în mod curent, pentru că, în clipa în care s-a pătruns în inima Templului, e atins Templul el însuşi, în deplinătatea semnificaţiei sale.

Iniţierea în Ordinele Atriumului se efectuează prin intermediul simbolurilor (Masoneria) sau dinspre un alt limbaj simbolic (cel de-al doilea ordin). Tot ceea ce este explicat sau revelat nu e explicat sau relevat decât în aparenţă. Toată valoarea ordinelor este în simbolurile lor: discursurile sau interpretările sunt fie superficiale, şi deci profane (atunci când o arată cel mai puţin), fie false, făcute să-i deruteze pe iniţiaţii din diverse

grade, când aceştia sunt incompetenţi pentru a fi admişi; fie, în sfârşit, sunt simbolice, iar atunci trebuie să fie descifrate cu alte cifruri, care pot fi revelate sau nu.

Ordinele de Atrium, explicate sau reprezentate printr-un simbol central al cărui nume este Formula Pragului, îşi ating culmea într-o nouă formulă, rezervată doar adepţilor care au reuşit cu adevărat iniţierea lor simbolică; iar această formulă, care este transmisă în afara ritualurilor, se numeşte Formula Transeptului. Graţie acestei formule putem avea acces la ordinele ce aparţin de Claustru, sau Ordinele Înalte, sau la ceea ce le ţine locul în afara regulii.

Ordinele de Claustru, sau Ordinele Înalte, nu iniţiază deloc în explicarea simbolurilor, ele nu fac decât să dea cheile hermetice care le vor permite celor care ştiu să se servească de ele să poată să înţeleagă simbolurile şi Formula din Atrium. În alţi termeni: pe câtă vreme în Atrium simbolurile (cele obişnuite, evident) sunt solide şi sigure, dar discursul şi interpretările sunt false, în ordinele Claustrului simbolurile (atunci când există) sunt indirecte şi deturnate, în vreme ce explicaţiile date sunt solide şi sigure, chiar dacă ele nu se aplică la acele simboluri.

După ce a fost depăşită Cripta, adevărurile din Atrium şi cele din Claustru, care se opun unele altora, se unesc într-un singur adevăr. Dar aici iniţierea este totală, divină, şi ar fi imposibil de redat prin cuvinte, orice limbaj s-ar folosit, direct sau indirect.

Toate acestea, chiar dacă ar fi clar expuse, rămân veşnic obscure pentru foarte mulţi, şi singura ilustrare pe care o acceptă e doar expresia unui ritual ce traversează trei ordine.

Să presupunem aşadar că Maeştrii sau Sacerdoţii unui Ordin al Templului ar deţine, în

această calitate, un adevăr, şi că acest adevăr aparţine Verbului incarnat şi sacrificat pentru mântuirea Lumii. Să mai presupunem că sacerdoţii care deţin acest adevăr real şi nu simbolic trăiesc într-o lume păgână, crezând în zeii multipli ai realităţii greceşti sau romane. Iar la urmă să presupunem că aceşti maeştri ai doctrinei secrete pretind să-i înveţe pe cei care merită această doctrină secretă ai cărei maeştri sunt ei, pentru a le dovedi că o merită. Pentru aşa ceva ei vor fi obligaţi să creeze Mistere sau Iniţieri. Iar ca să alcătuiască ritualul acestor Mistere ei vor folosi următoarele metode.

Vor începe prin a-l căuta, între zeii păgâni, pe cel care are o istorie care poate să redea, aşa cum umbra redă forma trupului sau îl proiectează, viaţa şi moartea Verbului. Ei vor găsi de exemplu, în istoria lui Bacchus, analogii evidente cu cele ale Verbului incarnat, chiar dacă la un nivel diferit, dar tocmai prin aceasta extrem de interesante. Ei vor inventa o formulă ce elimină tot ceea ce perturbă asemănarea, aşa încât să poată reproduce simbolic şi analogic, prin povestea lui Bacchus, pe cea a Verbului. Odată găsită această formulă, vor spune că este Formula Transeptului. Această formulă conţine secretul suprem al Ordinului sau Misterul astfel creat, dar numai ei vor fi gardienii adevăratului secret, căci numai ei, mari iniţiatori, vor transmite ideea că adevărul suprem al acestei lumi păgâne încă nu este decât o umbră a adevărului.

După care, ei vor căuta o figură, reală sau mitică, căreia să-i poată atribui nu evenimentele vieţii şi ale morţii Verbului, ci pe cele ale vieţii şi ale morţii lui Bacchus. Se va potrivi indiferent care personaj, cu singura condiţie să nu fie unul josnic iar povestea lui aparent să nu fie una dintre cele captivante; cel mai convenabil ar fi să se aleagă un personaj fie cu totul mitic, fie unul din viaţa căruia

nu s-a reţinut mai nimic, aşa încât să i se poată atribui orice lucru fără mari riscuri. Ei vor transpune asupra acestui personaj detaliile despre viaţa şi moartea lui Bacchus, dar într-un mod voalat – adică acest personaj nu va putea fi el însuşi un zeu, nici nu va putea dezvălui în vreun fel că el ocultează figura lui Bacchus. Va fi un personaj îndepărtat de Bacchus într-un fel mult mai intim decât era Bacchus îndepărtat de Verb. Iar odată aflat acest personaj, va trebui să fie trasată o paralelă între viaţa şi moartea lui şi viaţa şi moartea lui Bacchus; *iar ritualul va fi scris în jurul acestei figuri de două ori simbolice*. Astfel, orice ritual este simbolul unui simbol, umbra unei umbre. E ritualul comunicat candidaţilor la iniţiere, căruia i se spune Formula Pragului.

Calea Şarpelui

Orizontal, Ş.[arpele][72] culcat contrariază *ascensiunea*.

Cale a *evitării* (ascensiune prin *evitare*, attainement by avoidence).

Dublul S – SS – ar putea fi, de exemplu, Shakespeare.

(x) S. nu se „ridică“; el ridică doar capul. (?)

Scrisorile lui S. (?) R (cap) S (corp) C (coadă).
A intercala EA RUX (?)
R (Ratio) S (Spiritus) C (Corpus)

(x) S. ca aripi, prima verticală la nivel de AA-MM, aripile fiind ramurile între Intuiţie-AA şi Intuiţie-MM.

Calea Ş.[arpelui]. /Cartea care nu există/

* * *

Cele trei ramuri ascendente, având fiecare câte trei ordine de ascensiune. Există în totul şapte

ordine, trei unghiulare, şase externe, unul intern. A ţine cont de toate acestea.

În ordinul extern inferior stânga, Ordo Solis, congregaţia infidelilor, pentru care doar soarele, realitatea exterioară, este vizibil, actual sau la modul simbolic.

În ordinul extern inferior dreapta, Ordo Signi, congregaţia fidelilor externi, care acceptă să propage doar anumite principii abstracte şi creştine, în care ei nu văd o analogie cu altele.

În ordinul intern-extern inferior, Ordo (…), congregaţia membrilor săi, sub modo, în sânul O. lui C.

În ordinul mijlociu stânga, Ordo Serpentis, congregaţia iniţiaţilor de la O. Solis.

În ordinul mijlociu drept, Ordo Sepulchri, congregaţia celor incluşi…

În ordinul mijlociu central (ocult şi lipsit de exterior); Ordo Sebastica, congregaţia Ordo Sanctissimorum.

* * *

Şarpele al cărui ochi drept este soarele în toată splendoarea sa…

Lacrimile alchimice ale lui Cristos (suferinţa alchimică a lui Cristos).

Atunci când eşti Şarpe, trebuie să treci prin Satana pentru a ajunge la Dumnezeu.

Şarpele, reţinut în *Vesica*… Pe culmi nimic nu îl mai opreşte.

Evangheliile Sinoptice nu sunt decât A Patra Evanghelie în curs de alcătuire…

* * *

Şarpele care, în ordin divin, este SS, în ordin spiritual drept este (…) iar în cel stâng (…) este în

ordinul material drept Portugalia.

Şarpele este inteligenţa tuturor lucrurilor şi înţelegerea intelectuală a vacuităţii lor. Urmând o cale care nu este cea a vreunui ordin ocult şi nici a vreunui destin, el se ridică la Înălţimea care este originea lui şi evită locurile pe unde trec oamenii. Inteligenţă a totului, fuziune a contrariilor, ştiinţă a indiferenţei la bine şi la rău, ştiinţă a valorii emoţiei ca emoţie şi a voinţei ca voinţă, o egală ironie în felul de a trata atât înţelepţii, cât şi proştii. În cultul său *s-au adultizat* ultimii magicieni, în numele său *s-au adolescentizat* cei dintâi

S
E R P
E N S

El este ignobil pe pământ căci nu e de pământ. E subtil fiindcă se află în afară.

Tentaţia Evei înseamnă admiterea inteligenţei în sânul vieţii. Fructul oprit este (…)

Poveste: „Seniorul celor Şapte Ordine“, indicându-ne exact ceea ce s-ar dori să facem.

* * *

El traversează toate misterele şi totuşi nu ajunge să cunoască nici unul, dar cunoaşte iluzia şi legea. El nu ia mai multe forme decât spre a se nega el însuşi în ele şi prin ele, fiindcă, aşa cum trecerea lui nu lasă nici o urmă în linie dreaptă, el poate înceta să mai fie ceea ce a fost, căci nici nu a fost ceea ce a fost cu adevărat. El părăseşte Şarpele din Paradis aşa cum pleacă şi din pielea ce năpârleşte, el îi părăseşte pe Saturn şi pe Satana ca şi cum şi-ar lepăda pielea năpârlită, iar toate formele pe care le ia nu sunt decât năpârlirile lui.

Iar atunci când, fără să fi urmat vreo cale, el ajunge până la Dumnezeu, el de fapt trece dincolo

de Dumnezeu, pentru că nu urmase nici o cale şi ajunsese acolo venind de afară.

* * *

Manuscris ce urmează să fie găsit.

El a fost Şarpele din Paradis, însă numai în pielea sa, întrucât a părăsit acea piele. El a fost Saturn al Lumii, însă numai în pielea sa, după care şi-a părăsit pielea. El a fost Satana lui Dumnezeu, dar numai în pielea sa, după care a părăsit pielea sa.

Fuga lui rămâne misterul lui, iar calea lui este cheia tuturor misterelor. Dar el nu cunoaşte nici existenţa propriului său mister şi nu cunoaşte nici un alt mister, căci el cunoaşte totul, iar a cunoaşte nu înseamnă a exista.

* * *

Conştiinţa transcende unitatea. Ea este punctul absolut care „există“ doar, căci pentru ca să existe ceva trebuie să existe infinit în lăuntrul său. Punctul, deşi este negaţia spaţiului, este totuşi viaţa acestuia.

* * *

Pentru forma lui de S (care, închis, devine un 8, şi care, culcat, continuând să fie serpentin, este Infinitul), Şarpele închide două spaţii, pe care le ocoleşte şi le transcende. (Primul spaţiu este lumea inferioară, cel de-al doilea e lumea superioară.) O altă figură serpentină – şarpele în cerc, care îşi muşcă coada – nu-l mai reprezintă pe S, a cărui literă e semnul, ci cercul, simbol al terrei, sau simbol al lumii aşa cum noi o percepem. Şarpele evadează, în forma sa de S, din două realităţi şi dispare în Lumi şi Universuri.

Iluzia este substanţa lumii şi, potrivit Regulii, a lumii superioare şi a lumii inferioare deopotrivă, a

lumii oculte ca şi a lumii manifeste. Astfel, atunci când fugim de lumea inferioară fiindcă e iluzorie, lumea superioară, în care găsim refugiu, nu e mai puţin iluzorie; e iluzorie altcumva, în felul ei. Numai Şarpele, care ocoleşte infiniturile deschise – sau cercurile „incomplete“ – ale celor două lumi scapă de iluzie şi cunoaşte premisele adevărului.

Magia şi alchimia se pretează la iluzie, la fel ştiinţa şi sexualitatea, care sunt imaginile lor în lumea de jos. Cu imaginaţia noastră, construim ficţiuni şi pe pământ, şi în cer. Magicianul care evocă un demon oarecare iar apoi vede acest demon apărând materialmente poate să creadă că acest demon există, însă nu e deloc dovedit că există. El nu există decât în măsura în care a fost creat, iar a fi fost creat nu înseamnă a exista, în adevăratul sens al cuvântului. A exista, în adevăratul sens al cuvântului, înseamnă a fi Dumnezeu – adică a te fi fost creat tu pe tine însuţi; sau cu alte cuvinte, a nu depinde în mod substanţial de nimic şi de nimeni.

M.O. [Marea Operă] înseamnă eliberarea, în om, a lui Dumnezeu, e crucificarea a ceea ce se desfrunzeşte în mort, a ceea ce este pieritor în cel care a pierit, pentru ca nimic să nu piară. Cu alte cuvinte, M.O. e creaţia lui Dumnezeu.

Magia şi alchimia sunt nişte căi iluzorii. Adevărul se află doar în instinctul direct (pe care în simboluri îl reprezintă coarnele) şi în linia directă a ascensiunii sale până la instinctul suprem; se află în instinctul direct, a cărui formă activă e sexualitatea, şi a cărui formă intermediară e imaginaţia, fantezia sau creaţia spirituală, a cărei formă ultimă este creaţia lui Dumnezeu, uniunea cu Dumnezeu, identificarea abstractă şi absolută cu sine însuşi, adevărul.

* * *

Numerele şi figurile fiind tipuri exterioare ale ordinii şi destinului lumii, cea mai simplă dintre

operaţiunile aritmetice, algebrice sau geometrice, dacă e bine făcută, conţine mari revelaţii; şi, fără să fie nevoie de vreun alt semn, matematicile închid în ele cheia tuturor misterelor. Aceasta nu înseamnă deloc – fiindcă ar fi absurd – că atunci când îşi fac calculele lor toţi matematicienii ne livrează în mod conştient semnele secretelor. Deci nu există nici un temei să presupunem că Euclid în cărţile Geometriei sale va fi vrut să aprofundeze altceva decât speculaţia geometrică; cu toate acestea, cărţile lui Euclid, de la prima la ultima propoziţie, sunt pentru cine ştie să le citească tot atâtea semne revelatoare. Marile mistere se ascund până şi în iraţionalele algebrei.

* * *

Orice om care trebuie să-şi croiască el însuşi o cale spre Înalt va întâlni obstacole permanente şi de neînţeles. Măcar dacă ar fi vorba de obstacole uşor de trecut şi stimulative, prin primejdia pe care o ascund sau din faptul că opun rezistenţă, şi totul ar fi spre bine, iar aceste obstacole ar fi ca un fel de trâmbiţă ce anunţă momentul asaltului. Dar omul întâlneşte alte tipuri de obstacole – lipsite de nobleţe, care vor antrena tot atâtea ofense şi umilinţe –, sau obstacole suave care îl adorm şi îl corup, sau care îl fac, cum i s-a întâmplat lui Orfeu, să întoarcă din greşeală privirea spre infernul disimulat. Iar el se va vedea încercuit nu doar de piedici solide, ca nişte uriaşe stânci de pe care aluneci, dar şi de alte obstacole mai molatice, ca amintirile despre unele văi şi case pe dealuri. În acest caz, ştiind că simte intens ceea ce-l atrage (căci cine nu ştie să se bucure înseamnă că nu are suflet pentru ascensiune), el va triumfa numai dacă va avea forţa de a le supune pe toate acestea unei emoţii superioare; forţa de a şti cum să se folosească şi de voinţa iubirii, şi de cea a pământului, ştiind şi cum să facă să le supună pe ambele voinţe spiritului lumii. Iniţiaţii

simbolizează această formulă a victoriei prin imaginea crucificării Trandafirului – adică prin sacrificarea emoţiei lumii (Trandafirul, care este cercul în floare) acolo unde se încrucişează linia voinţei fundamentale cu linia emoţiei fundamentale, care alcătuiesc substratul Lumii, nu ca Realitate (care e Cercul), ci ca produs al Spiritului (care e Crucea).

* * *

Există în totul doar trei ordine ale lucrurilor: există trei ordine ale lucrurilor în Fiinţă, trei ordine ale lucrurilor în Univers, trei ordine ale lucrurilor în Lume, şi aşa mai departe. Totul e triplu, dar fiinţa triplă a fiecărui lucru e alcătuită din trei straturi (sau grade), dintre care unul e în partea de jos, altul e la mijloc şi celălalt e deasupra. Tot ceea ce se produce în interiorul unuia dintre aceste straturi e reflectat şi figurat în alt strat. E principiul fundamental al oricărei ştiinţe secrete, şi ceea ce Hermes Trismegistul spune în formula: „ceea ce se află în partea de sus e la fel cu ceea ce se află în partea de jos, iar ceea ce se află în partea de jos e la fel cu ceea ce se află în partea de sus“.

Dacă o înţelegem bine, această formulă explică multe lucruri. Astfel în astrologie, noi intrăm la început în ceea ce dă poziţionarea astrelor la naşterea unui om, sau la începutul unei conjuncţii revelate de raporturile dintre ele şi de aspectele lor, de destinul acestui om şi de cursul acestei conjuncţii. Cu toate acestea nu astrele acţionează asupra acestui om şi nici asupra viitorului său succes. E destinul lor care acţionează asupra astrelor, iar acest destin, existând ca o forţă spirituală undeva într-un strat superior, se află reprezentat la modul material, sau *mundan*, în astre. Când eu spun că datorez cutare succes din viaţa mea cutărui aspect înfăţişat de Saturn, eu mă exprim într-o manieră şi corectă, şi incorectă. Mă

exprim corect în măsura în care citirea horoscopului meu îmi îngăduie într-adevăr să prevăd acest succes prin previziunile date de aspectul lui Saturn care constituie cauza aparentă. Cu toate acestea, cauza materială nu este planeta Saturn: numai ceea ce planeta Saturn reprezintă în lumea materială e cauza succesului meu.

Iar în privinţa lumii în care trăim – nu vorbesc de pământ, ci de ansamblul de materie animată ce alcătuieşte acest univers –, lucrurile sunt împărţite în trei straturi: stratul material, stratul spiritual şi stratul divin. Există între ele o riguroasă corespondenţă. Fiecare este la rândul său împărţit în trei. Stratul material se compune din stratul fizic sau extern, stratul magnetic sau mijlociu, şi stratul astral sau intern. Stratul spiritual se compune din…

* * *

Cristos, care, în revelaţia lui materială, este un dumnezeu creştin, iar în revelaţia lui magică este un zeu, e Dumnezeu în revelaţia lui divină. În primul ordin îi putem adresa rugăciuni care, în funcţie de regulile magice ale acestor operaţiuni de credinţă, vor produce sau nu vor produce vreun efect. În cel de-al doilea ordin i se pot adresa invocaţii, ca lui Osiris, care este acelaşi zeu, iar efectul lor va depinde de perfecţiunea incantaţiei şi a ritului. În cel de-al treilea ordin nici rugăciuni, nici incantaţii nu-i pot fi adresate; procesul prin care se poate realiza uniunea cu el nu poate fi redat de cuvinte şi nici înţeles de inteligenţă. Cel odată ajuns în locul unde acest proces există ca formulă de relaţie poate asista la ultima revelaţie intimă, şi numai el va şti, în cazul când putem presupune că el însuşi va putea s-o ştie.

* * *

Să consideri că toate lucrurile sunt tot atâtea accidente raţionale ale unei iluzii iraţionale, chiar dacă fiece lucru poate fi raţional pentru el însuşi – iată unde se află principiul înţelepciunii. Dar acest început de înţelepciune nu e decât jumătate chiar din înţelegerea acelor lucruri. Cealaltă parte în înţelegerea lucrurilor constă în cunoaşterea acestor lucruri, în participarea intimă la ele. Trebuie să trăim intens şi intim chiar ceea ce repudiem. Cuiva incapabil să simtă creştinismul îi vine uşor să repudieze creştinismul; mult mai greu e să-l repudiezi după ce l-ai simţit, l-ai trăit şi ai fost în interiorul lui cu adevărat. Dificil e să-l repudiezi, sau să şti cum să-l repudiezi, nu ca pe o formă de minciună, ci ca pe o formă de adevăr. Să recunoşti adevărul ca adevăr, şi în acelaşi timp ca eroare; să trăieşti contrariile, fără să le accepţi; să simţi totul în toate felurile, dar să nu fii nimic altceva, la urma urmelor, decât înţelegerea totului – atunci când omul se ridică pe această culme, e liber ca şi cum s-ar afla pe toate culmile, e singur cum singur eşti pe toate culmile, unit cu cerul, cu care nu eşti niciodată unit, cum se întâmplă pe toate culmile.

Falsa lumină a realităţii, falsa lumină a ficţiunii, falsa lumină a iniţierii şi a secretului – zi, crepuscul, noapte, ce sunt toate acestea pentru cineva care contemplă Raţiunea clară, Şarpele ce ondulează şi traversează mai-mult-ca-lumile?

Şarpele este deasupra ordinelor şi a sistemelor, şi chiar de se ridică în direcţia lor, el se dispensează de căi şi de trasee. Mişcarea lui în ordinea inferioară a lucrurilor şi fiinţelor nu se efectuează spre dreapta decât pentru a se efectua mai apoi spre stânga în ordinea superioară a aceloraşi. Ceea ce oamenii nu pot stăpâni decât prin îndemânare, prin combinaţii sau prin constrângeri, Şarpele reuşeşte singur şi pe deplin liber. Pentru el, a comanda înseamnă a se pune în serviciul ideii de a comanda; liber şi prudent,

străbate ascendent lumea şi spiritul, până când iese din lume şi din spirit.

El aliază contrarii adevărate, căci, câtă vreme căile lumii se află fie la dreapta, fie la stânga, fie pe mijloc, el îşi continuă calea ce trece prin toate celelalte şi care nici nu este o cale. El porneşte, la fel precum calea ce o ia spre dreapta sau spre stânga, de la Instinct către Dumnezeu, însă el nu cunoaşte punctul de ruptură unde se unesc triunghiurile; el nu alcătuieşte unghi cu el însuşi. (Nu-l reprezintă nici un alt simbol decât O sau un S, care limitează sau evită lumea.) El nici nu se înalţă neîntrerupt, precum calea de mijloc, de la Instinct către Dumnezeu. Ştiind că există şi alte căi decât cea de mijloc, el le recunoaşte: căci se îndepărtează de una de mijloc şi le ocoleşte pe celelalte, neurmând nici una. Ţâşnind de pe culmea instinctivă, şi ţâşnind spre culmea divină, el atinge uşor curba alcătuită de *Vesica* învăluitoare, dovedind astfel că şi cunoaşte existenţa ei; dar de îndată ce o atinge se şi separă şi nu-şi mai urmează nici curba, nici modul de a se ondula. Astfel se deosebeşte de toate modurile şi de toate condiţiile lui Dumnezeu şi ale Fiinţelor. Acolo unde el pare a fi identic, el diferă, iar cele două moduri (dacă le putem spune astfel) care-l alcătuiesc se opun în caracterul şi în natura lui. În lumea de jos el este o lună în creştere, în lumea superioară este o lună descrescătoare…

Nu cunoaşte misterele dar le conţine, se îndepărtează de căi şi de iniţieri; abandonează ştiinţa pe care o pătrunde; neagă magia, pe care o traversează; iar atunci când ajunge la Dumnezeu, nici nu se opreşte.

* * *

Numai contactul cu un element al Piscului, deci un element al Unităţii, conferă puterea completă, sau conferă un element complet în această putere,

asupra nouă înşine sau asupra lucrurilor. În gradele intermediare forţa este adesea confuzie, iar cunoaşterea e adesea vertij. Uneori este imprudent să te aventurezi cu prea multă veselie în suflet pe căi pentru care nu există busolă. Aşa se face că Lytton[73], incontestabil cunoscător al gradelor secrete din ordinul minor, nu a fost decât un foarte mediocru scriitor; nici un fel de magie nu a putut să-l ajute să-şi găsească nici propriul său echilibru, nici propria lui personalitate. Chiar dacă a fost iniţiat, într-o manieră sau alta, în anumite mistere de la Pragul Secund, Robert Flood[74] nu a încetat să rămână un comentator confuz şi indigest. Un asemenea eşec în domeniul estetic şi superior – iar estetica înseamnă scoaterea în relief a reprezentării divine, căci frumuseţea e forma divină a materiei – poate fi deseori întâlnit la oamenii preocupaţi intens de misterele lumii magice.

Consideraţiile de acest fel sunt valabile şi pentru fenomenul invers: există anumite predispoziţii intime care îi îngăduie individului să fie ales, iar el consideră că ceea ce are el înnăscut este ceva primit pe merit. Aşa s-a întâmplat cu Shakespeare: imediat ce Marea Frăţie l-a chemat la ea fără să-i vorbească, el a fost capabil să primească în suflet acel comandament care l-a ridicat, ca exprimator[75], deasupra tuturor poeţilor lumii; iată cum acest om, care nu a cercetat altcumva decât cu intima substanţă a fiinţei sale, a putut să intre (chiar dacă inconştient) în cea mai intimă stăpânire a Secretelor Majore, mai mult decât cercetătorul Flood sau masonul Bacon.

În piesa *Furtuna* sunt înfăţişate mistere infinit mai intime decât tot ceea ce aflăm la Flood, şi sunt date în frumuseţe, căci semnalează prezenţa lui Dumnezeu în Materie, care este însăşi frumuseţea.

* * *

Dispunerea *mundană* a lucrurilor, care sunt generate de Foc, ia figura simbolică a Focului care este Piramida (*pyr,* în limba greacă, înseamnă Foc). Ceea ce vrea să spună că diversele Ordine ale lucrurilor sunt Unul în înălţime, Doi la mijloc, şi Trei jos. Ele sunt Unu sus căci vârful este un punct; ele sunt Trei la bază căci piramida adevărată are trei feţe, fiecare fiind un triunghi echilateral; ele sunt Doi la mijloc, căci chiar dacă nu se află nimic la mijloc de natură materială, sau numerică, care să fie doi, Doi este, totuşi, ceea ce se află între Unu şi Trei.

Aşa se întâmplă că cele trei grade de semnificaţie – cel actual sau material, cel magic, şi cel divin – conţin retrospectiv trei, două şi un ordin, în sânul cărora două punţi, două transepturi sau două treceri se află între ordinul material şi cel magic, şi între ordinul magic şi cel divin.

* * *

Calea Şarpelui este în exteriorul ordinelor şi al iniţierilor, ea se află chiar în afara legilor (rectilinii) ale lumilor şi ale lui Dumnezeu. Caracterul blestemat, aspectul respingător al Şarpelui sunt mărci ale Opoziţiei sale la Univers – profund şi obscur Magnific Mister. El este Spirit Negator, dar care neagă mai mult, şi mai profund, decât se înţelege în general şi chiar decât s-ar putea înţelege. El neagă binele, în stadiul său primar, când nu este decât Şarpele care o momeşte pe Eva; el neagă adevărul, în cel de-al doilea stadiu, când el este (…); el neagă binele şi răul în cel de-al treilea stadiu al său, atunci când e Satana; el neagă adevărul şi eroarea în al său al patrulea stadiu, când e Lucifer (sau Venus); el se neagă pe sine însuşi şi deopotrivă neagă totul la cel de-al cincilea nivel al său, el fuge, când este un dublu S. (SS), de Revelaţia Supremă. (…) el însuşi se ispiteşte pe sine şi se omoară.

Toate căile care traversează lumea şi legea sunt rectilinii; calea Şarpelui este evaziunea în afara căilor, căci ea este, în mod substanţial şi potenţial, Evaziunea Abstractă, recunoaşterea adevărului esenţial, care poate fi exprimat poetic prin fraza: Dumnezeu este cadavrul lui însuşi; descoperirea Triunghiului Mistic în care cele trei culmi sunt acelaşi punct, secretul Trinităţii şi al lui Dumnezeu Viul care, într-un anumit fel, este Om Mort în şi prin Dumnezeul Mort.

Apelul la divinitate

Rugăciune

Doamne, care eşti cerul şi pământul, care eşti viaţa şi moartea! Soarele eşti tu şi vântul eşti tu! Tu eşti trupurile noastre şi sufletele noastre şi iubirea noastră eşti tot tu. Unde nu este nimic tu locuieşti şi unde este totul – (sau templul tău) – iată trupul tău.

Dă-mi sufletul ca să te slujesc şi sufletul ca să te iubesc. Dă-mi văz ca să te văd întotdeauna în cer şi pe pământ, auz ca să te aud în vânt şi în mare, şi mâini ca să lucrez în numele tău.

Fă-mă curat ca apa şi înalt ca cerul. Să nu existe noroi pe drumurile din gândul meu, nici frunze moarte pe lacurile din spusele mele. Fă ca să ştiu să-i iubesc pe ceilalţi ca pe nişte fraţi şi să te slujesc ca pe un tată.

Fie viaţa mea demnă de prezenţa ta. Fie trupul meu demn de pământ, culcuşul tău. Sufletul meu să poată apărea în faţa ta ca un fiu care se întoarce la vatră.

Fă-mă ca Soarele de mare, ca să te pot adora în mine; fă-mă curat ca luna, ca să îţi pot spune rugăciuni în mine; şi fă-mă limpede ca ziua ca să te pot vedea mereu în mine şi să mă rog şi să te ador.

Doamne, ocroteşte-mă şi sprijină-mă. Dă-mi să mă simt al tău. Doamne, scapă-mă de mine.

Masoneria[76]

Adunarea Naţională a debutat legislativ cu prezentarea, de către un deputat, a proiectului de lege privind „asociaţiile secrete“. Dacă privim mai îndeaproape atât natura lui, cât şi conţinutul acestuia, putem spune că actualul Parlament nu merită felicitări pentru a-i fi acordat privilegiul debutului. Mai degrabă ar trebui să i se spună *Absit omen!* sau, pe limba noastră, *Numai de nu s-ar adeveri prezicerea!*

Proiectul a fost prezentat de către domnul José Cabral, care, dacă nu este dominican, ar trebui să fie, într-atât se înscrie lucrarea sa, prin natură şi prin conţinut, în cele mai bune tradiţii ale Inchizitorilor. Proiectul, pe care toţi l-or fi citit în ziare, stabileşte diverse şi grele sancţiuni (excepţie făcând pedeapsa cu moartea) pentru cei care ar aparţine de ceea ce autorul său numeşte „asociaţii secrete, oricare ar fi scopurile şi organizarea lor“.

Dată fiind vastitatea acestei definiţii, şi considerând că prin „asociaţie“ se înţelege un grup mai mult sau mai puţin permanent de oameni legaţi printr-un scop comun, iar prin „secret“ se înţelege ceea ce, parţial cel puţin, nu se face în văzul publicului, sau, dacă se face, nu devine total public, pot, de pe acum, să-i denunţ domnului José Cabral o asociaţie secretă – Consiliul de Miniştri. De altfel, tot ce, pe lumea asta, se face în mod serios, sau este important într-o reuniune, se face în secret. Nu se reunesc în public consiliile de miniştri, nu o fac conducerile partidelor politice, nici tenebroasele figuri care dirijează cluburile sportive, ori siniştrii comunişti care alcătuiesc consiliile de administraţie ale companiilor comerciale şi industriale.

Deşi o interpretare de acest ordin ar reieşi pe bună dreptate din frazeologia prea puţin naţionalistă a domnului José Cabral, cred, atât pentru că aşa trebuie să fie, cât şi datorită laudelor sub care a înecat presa pseudocreştină proiectul, că „asociaţiile secrete“ pe care le vizează sunt, de fapt, cele care presupun existenţa a ceea ce se numeşte „iniţiere“, şi deci secretul special inerent acesteia.

Or, în ţara noastră, cum Ordinul Templierilor este de mult căzut în adormire, iar Carbonarismul – format cu scopuri tranzitorii, care s-au îndeplinit – a dispărut, nu există, presupun eu, în afara vreunei posibile Loji martiniste sau aşa ceva, decât două asociaţii secrete „de acest tip“. Una este Masoneria, cealaltă –acea curioasă organizaţie care, pentru una dintre ramificaţiile ei, foloseşte denumirea profană de Compania lui Isus, exact aşa cum, în Masonerie, Ordinul lui Heredon şi Kilwinning foloseşte denumirea profană de Ordin Regal al Scoţiei. De aşa-numiţii iezuiţi nu mă voi ocupa, şi asta pentru trei motive, dintre care îl voi trece sub tăcere pe primul. Celelalte două sunt următoarele: nu cred, din mai multe motive, că ei ar fi în pericol să li se aplice sancţiunile stipulate, odată ce ar fi aprobat proiectul; şi nu cred, dintr-un singur motiv, că domnul José Cabral ar fi avut intenţia să i se dea o asemenea aplicare. Bănuiesc deci că proiectul de lege al grăbitului nostru deputat priveşte, în întregime sau cu prioritate, Ordinul Masonic. Îl voi examina ca atare.

Cred că nu aduc nici o ofensă domnului José Cabral dacă presupun că, aidoma majorităţii antimasonilor, autorul respectivului proiect este total necunoscător al subiectului Masonerie. Ceea ce ştie în această privinţă este, eventual, mai rău decât nimic, deoarece fără doar şi poate îşi va fi hrănit antimasonismul din lectura presei aşa-numite catolice, unde până şi în chestiunile cele mai elementare în materie sunt acumulate erori

peste erori, iar erorilor li se adaugă, pe lângă rea-voinţă, minciuna şi calomnia, fiicele ei.

Nu cred că domnul José Cabral ar frecventa în mod obişnuit cărţile lui Findel, Kloss sau Gould, ori că şi-ar petrece orele de răgaz citind cu luare aminte *Ars Quatuor Coronatorum* ori publicaţiile scoase de Marea Lojă din Iowa. Mă îndoiesc chiar şi că domnul José Cabral ar avea destule cunoştinţe de literatură antimasonică – Barruel sau Robinson, ori Eckert – atât de admirabilă, de altminteri, sub aspect umoristic. Şi nici că va fi având întâmplător vreo noţiune, măcar din auzite, despre celebrul articol al Părintelui Hermann Grüber din *Catholic Encyclopaedia*, articol citat cu elogii în cărţile masonice şi în care doctorul iezuit mai-mai că ia apărarea Masoneriei.

Or, dacă domnul José Cabral se află în această stare de beznă în privinţa naturii, scopurilor şi organizării Ordinului Masonic, presupun că într-o condiţie identică sunt mulţi dintre ceilalţi membri ai Adunării Naţionale, cu deosebirea că aceştia nu şi-au propus să legifereze asupra unei materii de care nu au habar. Aşa stând lucrurile, nici deputatul prezentator, nici colegii săi din Adunare nu sunt poate în situaţia de a măsura limpede consecinţele naţionale, interne şi mai ales externe, la care ar duce aprobarea proiectului. Cum eu cunosc subiectul suficient de bine ca să ştiu cu anticipaţie şi cu certitudine care ar fi aceste consecinţe, voi face gestul patriotic de a oferi ştiinţa mea domnului José Cabral şi Adunării Legislative, a cărei podoabă o reprezintă dânsul.

Încep printr-o referire personală despre care cred că, fiind necesară, nu se cade să o evit. Nu sunt mason şi nu aparţin vreunui Ordin asemănător sau diferit. Nu sunt însă nici antimason, deoarece tot ce ştiu în legătură cu subiectul mă îndeamnă să am o părere absolut favorabilă despre Ordinul Masonic. Acestor două circumstanţe, care mă abilitează oarecum să fiu imparţial în materie, li se

adaugă o a treia, anume că, în virtutea unor studii ale mele, a căror natură se învecinează cu latura ocultă a Masoneriei – latură care nu are nimic comun cu politicul sau cu socialul –, am fost în mod obligatoriu determinat să studiez şi acest subiect – subiect foarte frumos, dar şi foarte dificil, mai ales pentru cine îl studiază din afară. Având deci o anume pregătire a cărei natură nu îmi propun să o etalez aici, am putut ajunge, deşi încet, să înţeleg ce citeam şi să ştiu să meditez asupra celor pe care le înţelegeam. Pot astăzi să spun, fără exces de vanitate, că puţină lume va fi existând care, aflându-se în afara Masoneriei, aici sau oriunde, să fi reuşit să pătrundă atât de adânc în sufletul acelei vieţi şi, prin derivaţie, în aspectele ei, ca să spunem aşa, externe.

Dacă vorbesc despre mine, şi în felul acesta, o fac pentru ca domnul José Cabral şi colegii săi legislatori să ştie perfect cine le vorbeşte, şi să ştie că ceea ce vor citi, dacă vor binevoi, este scris de către cineva care ştie ce scrie. Nu că ceea ce voi spune ar reclama cunoştinţe masonice profunde: este doar o materie de suprafaţă, din viaţa externă a Ordinului. Pretinde totuşi cunoştinţe, nu ignoranţe, fantezii sau minciuni.

Încep în forţă. Cred a nu greşi bănuind că domnul José Cabral presupune că Masoneria este o asociaţie secretă. Nu este. Masoneria este un *Ordin* secret, sau, folosind cu deplină proprietate termenii, un *Ordin iniţiatic*. Domnul José Cabral nu ştie, probabil, în ce constă deosebirea. Păi aici e răul – faptul că nu ştie. La acest punct, dacă nu ştie, va trebui să continue a nu şti. Cel puţin de la mine nu va primi lumini. În orice caz, îi furnizez un soi de jumătate de lumină, ceva ca „bezna vizibilă“ dintr-un anumit mare ritual. Îi voi insinua în ce constă această diferenţă prin ceea ce în limbaj masonic se numeşte „termeni de substituţie“.

Ordinul Masonic este secret dintr-o raţiune indirectă şi derivată – aceeaşi raţiune pentru care erau secrete Misterele din vechime, inclusiv cele ale primitivilor creştini, care se adunau în secret ca să-l slăvească pe Dumnezeu în ceea ce astăzi s-ar numi Loji sau Capitole, şi care, ca să se deosebească de profani, aveau formule de recunoaştere – sunete, ori parole, sau ce o mai fi fost. Din acest motiv romanii îi numeau atei, inamici ai societăţii şi inamici ai Imperiului – tocmai termenii care astăzi sunt fluturaţi de către adepţii Bisericii Romane, fiică, poate nelegitimă, a aceleiaşi îndepărtate masonerii.

* * *

Odată oferit micul meu dar de jumătate de lumină, intru direct în ceea ce interesează cu adevărat – consecinţele care ar decurge, pentru ţară, din aprobarea proiectului de lege al domnului José Cabral. Voi trata mai întâi consecinţele interne.

Prima consecinţă ar fi asta – nimic. Dacă domnul José Cabral crede că el, sau Adunarea Naţională, sau Guvernul, sau oricine ar fi, poate face să se stingă Marele Orient Lusitan, se amăgeşte. Ordinele Iniţiatice sunt apărate, *ab origine symboli*[77], de condiţii şi forţe foarte speciale, care le fac indestructibile *din afară.* Nu-mi propun să explic ce sunt aceste forţe şi condiţii: ajunge să le menţionez existenţa.

De altfel, domnii deputaţi găsesc dovada practică a acestui lucru în ceea ce s-a petrecut în alte ţări, unde s-a intenţionat suprimarea Obedienţelor masonice. Lăsând deoparte Rusia – unde nici eu, nici domnii deputaţi nu ştim exact ce se petrece şi unde, de altfel, aproape că nu există Masonerie –, vom putea să ne ocupăm de cazurile Italiei, Spaniei şi Germaniei.

Mussolini a procedat împotriva Masoneriei, adică împotriva Marelui Orient din Italia, mai mult sau mai puţin conform termenilor păgâni din proiectul domnului José Cabral. Nu ştiu dacă a persecutat multă lume, nici nu mă interesează să ştiu. Ceea ce ştiu cu certitudine este că Marele Orient din Italia este unul dintre acei morţi care continuă să fie în perfectă sănătate. Se menţine, se concentrează, s-a purificat şi stă în aşteptare; dacă are ce aştepta, asta e altă chestiune. Târnăcopul Ducelui poate distruge edificiul comunismului italian; el nu are forţa să dărâme coloane simbolice, topite dintr-un metal ce provine din Alchimie.

Primo da Rivera, conform firii sale arogante, a procedat mai brutal cu Masoneria spaniolă. Ştiu cu aceeaşi certitudine care a fost rezultatul – marea dezvoltare, numerică şi politică, a Masoneriei în Spania. Nu ştiu dacă ceva fenomene secundare, ca, de pildă, căderea Monarhiei, vor fi avut vreo legătură cu aceasta.

Hitler, după ce s-a sprijinit pe cele trei Mari Loji creştine din Prusia, a procedat conform admirabilului său obicei arian de a muşca mâna care îi dăduse să mănânce. A lăsat în pace celelalte Mari Loji – care nu îl sprijiniseră şi nici nu erau creştine – şi, prin mijlocirea unui anume Goering, le-a impus celor trei să se dizolve. Ele au spus da – unora precum Goering li se spune întotdeauna da – şi au continuat să existe. Prin coincidenţă, după ce s-a luat această măsură, au început să apară sciziuni şi alte dificultăţi în sânul partidului nazist. Istoria, cum pesemne că ştie domnul José Cabral, are multe asemenea coincidenţe.

Întrucât până aici am prezentat motive şi fapte până într-un punct descurajatoare pentru domnul José Cabral, acum îl voi încuraja indicându-i un rezultat cert, pozitiv, la care ar duce aprobarea proiectului său. Astfel ar rezulta din el – bucură-se dominicanul! – numeroase persecuţii împotriva

unor ofiţeri din armată şi flotă (cu excepţia celor de la Cascais) şi împotriva unor funcţionari publici. Şi-ar pierde locurile cei care nu ar vrea să aibă atitudinea lipsită de demnitate de a-şi repudia Ordinul. Ar rezulta deci mizeria pentru familiile lor, în care este posibil – lucru grav – să existe persoane credincioase Sfintei Tereza a Pruncului Isus, personaj care, în actuala mitologie portugheză, ocupă un loc oarecum superior lui Dumnezeu. S-ar rezolva, e sigur, în stilul neaşteptat al rotirii care nu roteşte nimic, problema şomajului – bineînţeles pentru aceia dintre actualii şomeri care au drept Mare Maestru Adjunct pe domnul consilier José Azevedo Coutinho.

Acestea ar fi consecinţele interne ale aprobării proiectului: două zerouri – unul pentru efectul antimasonic al legii, altul pentru stomacul multor persoane. Acestea ar fi consecinţele interne. Mă voi ocupa acum de consecinţele externe, adică de consecinţele pe care le-ar avea aprobarea proiectului asupra vieţii şi creditului Portugaliei în străinătate. La acest aspect al chestiunii, la acest rezultat, nu numai posibil, ci aproape cert, cred că nu s-a gândit domnul José Cabral. Aduc omagiu – şi pe bună dreptate – patriotismului său, deşi regret că este un patriotism atât de analfabet.

Sunt astăzi în activitate, în lumea întreagă, aproape şase milioane de masoni, dintre care circa patru milioane în Statele Unite şi aproape un milion sub diverse Obedienţe independente din Imperiul Britanic. Astfel, cinci şesimi dintre masonii astăzi în activitate sunt masoni de limbă engleză. Restul de un milion, sau cam atât, este răspândit prin diferitele Obedienţe din celelalte ţări ale lumii, dintre care cel mai important şi influent este poate Marele Orient din Franţa.

Obedienţele masonice sunt puteri autonome şi independente, deoarece nu există un guvern central al Masoneriei, care astfel se dovedeşte mai puţin „internaţională“ decât Biserica Romană.

Există Obedienţe masonice care au doar puţine legături între ele; există chiar Obedienţe care au relaţiile suspendate sau întrerupte. Dau două exemple. În 1877, Marea Lojă din Anglia a întrerupt, dintr-un motiv tehnic, relaţiile, pe care încă nu le-a reluat, cu Marele Orient din Franţa. Aceeaşi Mare Lojă a întrerupt, în 1933, relaţiile cu Marea Lojă din Filipine, din cauza divergenţelor – a căror natură nu o cunosc, dar o bănuiesc – legate de modul de dezvoltare a Masoneriei în China.

Astfel, Masoneria ia, în mod necesar, aspecte diferite – politice, sociale şi chiar rituale – de la o ţară la alta, şi chiar, în sânul aceleiaşi ţări, de la o Obedienţă la alta, dacă există mai mult decât una. Dau un exemplu. În Franţa există trei Obedienţe independente – Marele Orient din Franţa, Marea Lojă din Franţa (prelungită prin Supremul Consiliu de Gradul 33) şi Loja Regulată, Naţională şi Independentă pentru Franţa şi Coloniile ei. Marele Orient este accentuat radical şi antireligios; Marea Lojă se mulţumeşte să fie liberală şi anticlericală; Marea Lojă Naţională nu are nici o politică. Dau alt exemplu. Marele Orient din Franţa exercită o puternică influenţă politică, dar, cu excepţia celei pe care ar putea să o aibă astfel, ea are prea puţină influenţă socială. Marea Lojă din Anglia nu este preocupată de politică, în schimb influenţa ei socială e enormă.

Deşi Masoneria este deci astfel împărţită din punct de vedere material, ea se poate considera unită spiritualiceşte. Spiritul ritualurilor, mai ales cel al Gradelor Simbolice (în care, mai cu seamă în Gradul de Maestru, e cuprinsă, pentru cine ştie să vadă şi să simtă, întreaga Masonerie), este acelaşi pretutindeni, oricât de numeroase ar fi divergenţele verbale şi rituale dintre grade identice, aparţinând însă unor Obedienţe diferite. În cuvinte mai evidente, dar în mod necesar mai puţin clare, acest lucru se poate exprima astfel: cine va avea cheile

ermetice, în orice formă de ritual, va găsi, sub văluri mai multe sau mai puţine, aceleaşi broaşte.

Rezultă din această comunitate de spirit profund, din această intimă şi secretă legătură frăţească pe care nimeni nu a întrerupt-o şi nici nu o poate întrerupe, că o Obedienţă, chiar dacă nu are decât puţine legături cu alta, sau nici una, nu rămâne totuşi indiferentă când aceasta este atacată de profani. Masonii din Marea Lojă din Anglia nu au, cum am spus, relaţii cu Marele Orient din Franţa. Când însă s-a declanşat recent în Franţa, referitor la cazurile Stavisk şi Prince, o campanie antimasonică, de origine altfel ultrasuspectă, valul de simpatie format potenţial în Anglia faţă de conservatorii care atacau guvernul francez a dispărut imediat. În *Times*, ziar conservator mai accentuat masonic, s-au relatat manifestaţiile contra guvernului francez cu o antipatie care a frizat denaturarea faptelor. Şi mai sunt multe cazuri asemănătoare, cum e cel al unui anume scriitor masonic englez care atacă permanent în cărţile sale Marele Orient din Franţa şi care şi-a schimbat complet atitudinea când a răspuns unei scriitoare engleze antimasonice care, la urma urmelor, spusese cam acelaşi lucru spus de el de totdeauna.

În toate acestea, care au servit drept exemplu, este vorba de situaţii de mică anvergură, simplă campanie de ziar şi, desigur, atitudini spontane şi individuale luate de unii masoni. Când este însă vorba de fapte grave din punct de vedere masonic, cum ar fi tentativa unui guvern de a suprima sau persecuta o Obedienţă masonică, acţiunea masonilor nu mai este atât de individuală şi izolată, nici nu se rezumă la o antipatie jurnalistică mai accentuată sau nu. O dovedesc diversele greutăţi, de origine aparent necunoscută, pe care le-a avut de înfruntat în ţări străine guvernul lui Primo da Rivera, şi pe care le-au întâmpinat, şi le mai întâmpină încă, guvernele Italiei şi Germaniei.

Dar acestea sunt ţări mari, cu resurse, de diverse ordine, care pot oarecum să contracareze asemenea opoziţii. Mai potrivit este să citez cazul unei ţări care nu e mare şi nici nu are influenţă în politica europeană generală. Mă refer la Ungaria şi la ce s-a întâmplat cu celebrul împrumut american.

Acum câţiva ani, curând după război, guvernul maghiar a decretat suprimarea Masoneriei pe teritoriul său. Puţin timp după aceea a negociat un împrumut în Statele Unite. Împrumutul era practic parafat, când din America a venit condiţia finală că el nu se va acorda dacă nu sunt restabilite „anumite instituţii legitime“. Guvernul maghiar a înţeles şi s-a văzut obligat să înceapă tranzacţii cu Marele Maestru; i-a spus că autorizează redeschiderea Lojilor cu condiţia (care parcă ar fi fost pusă de domnul José Cabral) ca la ele să poată asista şi profani. E inutil să spun că Marele Maestru a refuzat. Guvernul a menţinut aşadar „suspendarea“ Lojilor… iar împrumutul nu s-a acordat. Or, asta s-a întâmplat cu Masoneria americană, care nu face propriu-zis politică şi nici nu întreţine relaţii foarte strânse cu Obedienţele europene, cu excepţia celor britanice. A fost vorba deci de o gravă injurie adusă Masoneriei, iar rezultatul a fost cel care se vede.

Să nu vină acum domnul José Cabral să-mi spună că noi nu avem nevoie de împrumuturi din străinătate. Nu numai din împrumuturi trăieşte ţara. Ea are nevoie, bunăoară, de colonii, mai ales de cele pe care încă le mai posedă. Şi are nevoie de multe alte lucruri, inclusiv să nu se expună ostilităţii active a cinci milioane de masoni, care, fiind apolitici, nu ne-au fost încă ostili.

Cred că am spus destul pentru ca domnul José Cabral şi alţi domni deputaţi să înţeleagă perfect care poate şi trebuie să fie rezultatul aprobării acestui proiect asupra vieţii şi creditului Portugaliei. Dar, înainte de a încheia, vreau să-i

mai dau o mică mostră despre tipul de persoane a căror antipatie activă am risca să ne-o atragem.

Voi lua drept exemplu Marea Lojă Unită din Anglia, nu numai pentru importanţa pe care o au relaţiile cu această ţară, ci şi fiindcă orice acţiune a acestei Loji – Loja-Mamă a Universului, cu circa 450 000 de masoni în activitate – atrage după ea pe toţi masonii de limbă engleză şi toate Obedienţele ţărilor protestante. Despre restul Masoneriei nu e nevoie să vorbesc.

Sunt masoni, sub obedienţa Marii Loji din Anglia, trei fii ai regelui – Principele de Wales, Mare Maestru Provincial din Surrey, Ducele de York, Mare Maestru Provincial din Middlesex, şi Ducele de Kent, fost Prim Mare Vigilent. Este mason ginerele regelui, Contele de Harwood, Mare Maestru provincial din West Yorkshire. Sunt masoni, în majoritate, nobilii englezi, mai cu seamă cei de viţă veche. Sunt masoni, în mare număr, prelaţii şi sacerdoţii Bisericii din Anglia, clerul cel mai profund cultivat din lumea întreagă, Biserica Protestantă cea mai apropiată, ca dogmă şi ritual, de Biserica de la Roma. Nu mai continui, pentru că ajunge… Amintesc însă că cele trei mari ziare *conservatoare* englezeşti – *Times*, *Sunday Times* şi *Daily Telegraph* – sunt şi ele masonice.

Am isprăvit. Dar se cuvine să nu închei încă. Am demonstrat în articolul acesta că proiectul de lege al domnului José Cabral, pe lângă faptul că este produsul celei mai complete ignoranţe a subiectului, ar fi, dacă s-ar aproba: mai întâi, inutil şi neavantajos; în al doilea rând, nedrept şi crud; în al treilea rând, un blestem pentru ţară în viaţa ei internaţională. Nu am luat în consideraţie, fiindcă nu aveam de ce, dacă Masoneria merită proasta opinie pe care în mod evident o au domnul José Cabral şi alţii care nu ştiu nimic în materie. Acest punct se situa în afara liniei argumentaţiei mele. Cum însă majoritatea oamenilor ştiu să raţioneze, ar putea cineva să presupună că m-am eschivat de

la el. De aceea îl voi trata totuşi, deşi împotriva voinţei mele. Cine suferă din cauza asta este cititorul.

Masoneria se compune din trei elemente: elementul iniţiatic, prin care este secretă; elementul fratern; şi elementul pe care îl voi numi uman – adică, cel care rezultă din faptul că ea este alcătuită din felurite tipuri de oameni, cu diferite grade de inteligenţă şi cultură, precum şi din faptul că există în multe ţări, fiind deci supusă unor circumstanţe diverse de mediu şi de moment istoric, faţă de care, de la o ţară la alta şi de la o epocă la alta, reacţionează, sub aspectul atitudinii sociale, în mod diferit.

În cazul primelor două elemente, unde rezidă în mod esenţial spiritul masonic, Ordinul este acelaşi întotdeauna şi în toată lumea. În cazul celui de-al treilea, Masoneria – ca de altfel orice instituţie umană, secretă sau nu – prezintă aspecte diferite, în funcţie de mentalitatea individuală a masonilor, ca şi de circumstanţele de mediu şi de moment istoric, de care nu este ea responsabilă.

Din acest al treilea punct de vedere, Masoneria se învârte însă în jurul unei singure idei – toleranţa; cu alte cuvinte, să nu se impună cuiva nici o dogmă, lăsându-l să gândească aşa cum crede de cuviinţă. De aceea, Masoneria nu are o doctrină. Tot ce se numeşte „doctrină masonică“ sunt opinii individuale ale unor masoni, fie despre Ordin în sine, fie despre relaţiile lui cu lumea profană. Sunt cât se poate de amuzante: merg de la panteismul naturalist al lui Oswald Wirth până la misticismul creştin al lui Arthur Edward Waite, ambele încercând să transforme în doctrină spiritul Ordinului. Afirmaţiile lor sunt numai ale lor; Masoneria nu are nici o legătură cu ele. Or, prima greşeală a antimasonilor constă în a căuta să definească spiritul masonic în general prin afirmaţiile unor masoni particulari, aleşi de obicei cu multă rea-credinţă.

A doua greşeală a antimasonilor constă în faptul că ei nu vor să vadă că Masoneria, unită din punct de vedere spiritual, este divizată sub aspect material, cum am explicat deja. Acţiunea ei socială variază de la o ţară la alta, de la un moment istoric la altul, în funcţie de circumstanţele mediului şi epocii, care afectează Masoneria la fel cum afectează pe toată lumea. Acţiunea ei socială variază, în sânul aceleiaşi ţări, de la o Obedienţă la alta, acolo unde există mai mult decât una, în virtutea divergenţelor doctrinare – adică tocmai cele care au provocat formarea unor Obedienţe distincte, deoarece, dacă ar exista între ele un acord în toate, ar fi unite. Rezultă de aici că nici un act politic ocazional al nici unei Obedienţe nu se poate pune pe seama Masoneriei în general, sau chiar a acelei Obedienţe particulare, deoarece el poate proveni, cum se întâmplă îndeobşte, din circumstanţe politice de moment, pe care nu Masoneria le-a creat.

Rezultă din acestea că toate campaniile antimasonice – bazate pe dubla confuzie dintre particular şi general şi dintre ocazional şi permanent – sunt absolut eronate, şi că nimic până astăzi nu s-a dovedit a fi în defavoarea Masoneriei. Conform unui asemenea criteriu – de a evalua o instituţie după actele ei ocazionale eventual nefericite, sau un om după lapsusurile sau erorile sale ocazionale –, ce altceva ar exista pe lumea asta decât ticăloşie? Doreşte domnul José Cabral ca papii să fie apreciaţi în funcţie de Rodrigo Borgia, asasin şi incestuos? Doreşte el ca Biserica de la Roma să fie perfect definită în spiritul ei intim în funcţie de torturile Inchizitorilor (provenind dintr-o utilizare profană a timpului) sau în funcţie de masacrarea albigenzilor şi piemontezilor? Şi totuşi pe bună dreptate s-ar putea face asta, deoarece acele cruzimi au fost săvârşite din ordinul sau cu încuviinţarea papilor, angajând astfel, spiritualmente, întreaga Biserică.

Să fim, cel puţin, drepţi. Dacă facem rechizitoriul Masoneriei în general cu toate acele cazuri particulare, să o creditǎm, în contrapartidă, cu beneficiile pe care le-am primit de la ea în aceleaşi condiţii. Să-i sărute iezuiţii mâinile, fiindcă le-a dat ospitalitate şi libertate în Prusia, în secolul al XVIII-lea – când, exilaţi de pretutindeni, însuşi Papa îi repudia – şi i-a primit Frederic al II-lea. Să-i mulţumim pentru victoria de la Waterloo, deoarece Wellington şi Blucher erau amândoi masoni. Să-i fim recunoscători pentru faptul că a creat baza pe care avea să se întemeieze viitoarea victorie a Aliaţilor – *Antanta Cordială*, opera masonului Eduard al Vll-lea. Şi să nu uităm, în fine, că Masoneriei îi datorăm cea mai mare operă din literatura modernă – *Faust* al masonului Goethe.

Acum, am isprăvit cu totul. Să lase domnul José Cabral Masoneria masonilor şi celor care, deşi nu sunt masoni, au văzut, chiar dacă în alt Templu, aceeaşi Lumină. Să le lase antimasoneria acelor antimasoni care sunt descendenţii intelectuali legitimi ai celebrului predicator care a descoperit că Irod şi Pilat erau Vigilenţi ai unei Loji din Ierusalim.

Să lase toate acestea, iar în viitoarea zi de 13, dacă va voi, să mergem împreună la Fátima. Se nimereşte bine, pentru că va fi 13 februarie – aniversarea acelei legi a lui João Franco, care instituia pedeapsa cu moartea pentru crimele politice.

Note

57 Celebrul paradox kantian al libertăţii care nu poate exista fără constrângeri, aşa cum zborul păsării depinde de rezistenţa aerului, deşi aerul îl încetineşte.

58 Legenda asasinării lui Hiram Abi (Huram-Abi) – vezi Biblia: 3 Regi 7, 13-14 (cu paralelă în

2 Paralipomena 2, 13-14) – este mitul fondator al Francmasoneriei.

59 Vezi, în acest volum, *Budismul ezoteric şi doctrina rozicruciană*, p. 199.

60 În orig., „Chefes Secretos“, probabil o deviere de la termenul consacrat „Superiorii Necunoscuţi“.

61 În *Glosarul teozofic* de H.P. Blavatsky – una dintre cărţile de căpătâi ale ocultistului Pessoa, „Jakin“ şi „Boaz“, simboluri cabalistice şi masonice, se referă la Templul lui Solomon. „Scorpio“ şi „Virgem“ adaugă elemente ale zodiacului.

62 „Omul arhetip“, „Umanitatea“, în ebraică; în Cabala este „Logosul manifestat“ – conform aceluiaşi *Glosar teozofic*.

63 Cizmar-profet (1500-1556) ale cărui *Trovas,* balade, interzise de Inchiziţie, au contribuit la edificarea „sebastianismului“ portughez, au influenţat curentele milenariste, precum şi numeroşi scriitori.

64 În orig., *Adepto Exempto*; denumirea consacrată este *Adeptus Exemptus* – „Adept Exceptat“ (lat.).

65 Termenul portughez *claustro* indică şi izolarea.

66 „Spre cea mai deplină glorie a Domnului“ (lat.) – deviza iezuiţilor.

67 Francmasoneria considera că muntele scoţian Heredom e „centrul simbolic al lumii“. În tradiţia Rozicrucienilor, Abiegnus sau Abiegno era, de asemenea, socotit un munte sacru pe care trebuie să-l urce, la figurat, iniţiatul; Pessoa ortonimul i-a dedicat acestuia din urmă un amplu poem (vezi vol. *Opera poetică*, *ed. cit.*, p. 509).

68 Probabil că este vorba de Aleister Crowley, magul-şarlatan britanic cu care Pessoa era în corespondenţă şi cu care chiar s-a asociat, din bizar spirit ludic, pentru înscenarea unei dispariţii

a acestuia, într-un moment când Crowley venise să se „producă“ la Lisabona.

69 Text rămas incomplet.

70 Prima Carte din culegerea de texte *Corpus hermeticum* atribuite lui Hermes Trismegistul, personaj mitic din Antichitatea greco-egipteană.

71 În sensul de „involuţie“.

72 În aceste texte cu titlul original *O Caminho da Serpente* / *Way of the Serpent*, iniţiala „S“ de la *Serpente* / *Serpent* devine, evident, „Ş“ în română.

73 Lytton Strachey (1880-1932), scriitor şi critic britanic, între altele şi membru al societăţii literaro-ezoterice *Cambridge Apostles*. Pessoa pare să facă aluzie şi la faptul că Lytton îşi exprimase public homosexualitatea, practică generalizată în aşa-numitul grup Bloomsbury, printre ai cărui fondatori s-a numărat.

74 Mistic rozicrucian din secolul al XVII-lea.

75 În orig., *expressor*.

76 Text publicat în *Diário de Lisboa*, nr. 4388, 4 februarie 1935.

77 „De la originea simbolurilor“ (lat.).

SEBASTIANISMUL ŞI AL CINCILEA IMPERIU

Sebastianismul
Introducere

Principii esenţiale:

1. Unde există formă, există suflet. Forma este ceea ce face dintr-un lucru acel lucru. Astfel, un copac are formă. O bătălie, care este aceea, şi nu alta, are de asemenea formă. Cu cât lucrul este mai mare, cu atât şi forma îi este proprie. Nu i se poate restitui unei bătălii forma ei. Odată dată, ea nu se repetă. Evenimentele au suflet. Evenimentele sunt oameni.

2. Metempsihoza. Sufletul este nemuritor şi, dacă dispare, reapare acolo unde este evocat prin *forma* sa. Astfel, Dom Sebastião[78] fiind mort, trupul lui, dacă vom reuşi să evocăm în noi ceva care să semene cu forma efortului lui Dom Sebastião, *ipso facto* îl vom fi evocat şi pe acesta, iar sufletul formei va intra în forma pe care am evocat-o. De aceea când veţi fi creat un lucru a cărui formă este identică gândirii lui Dom Sebastião, Dom Sebastião se va fi întors, însă nu doar se va fi întors ca mod de a spune, ci în realitatea şi în prezenţa sa concretă, chiar dacă nu personal din punct de vedere fizic. Un eveniment este un om, sau un spirit sub formă impersonală.

3. Profeţia este viziunea evenimentelor în forma lor corporală. Este contrariul a ceea ce am expus mai sus. O bătălie care va fi purtată apare sub o formă umană sau alta, înainte de a fi purtată. Pentru că poate avea o formă umană, şi pentru că într-adevăr o are.

4. Profeţia poate uneori (sau întotdeauna) să se aplice unor lucruri diferite. Asta nu invalidează profeţia. Fapt e că diferite evenimente sunt un singur eveniment, adică o singură fiinţă sub

diferite forme. Astfel, dacă o profeţie va putea să-i reprezinte pe Dom Sebastião, Dom João IV, Dom Pedro IV (sau V) şi Republica şi alte lucruri, asta nu înseamnă că profeţia este falsă. Înseamnă că orice profeţie este a unui lucru sub diferite forme, iar ea exprimă esenţialul care traversează toate acele forme.

5. Odată cu Dom Sebastião a murit măreţia Patriei. Dacă patria va redeveni mare, se va întoarce, *ipso facto*, Dom Sebastião, nu numai simbolic vorbind, ci chiar în realitate.

O mişcare religioasă

În mod fundamental, ce este sebastianismul? Este o mişcare religioasă, organizată în jurul unei figuri naţionale, în sensul unui mit.

În sens simbolic, Dom Sebastião înseamnă Portugalia: Portugalia care şi-a pierdut măreţia odată cu Dom Sebastião, şi pe care nu o va mai regăsi decât prin întoarcerea lui, întoarcere simbolică – aşa precum, printr-un mister uimitor şi divin, însăşi viaţa lui a fost simbolică –, dar în care nu este absurd să ne încredem.

Dom Sebastião se va întoarce, spune legenda, într-o dimineaţă înceţoşată, pe calul său alb, venind din insula îndepărtată unde stătea şi îşi aştepta ora revenirii. Dimineaţa înceţoşată indică, evident, o renaştere înnorată de elementele de decadenţă, de rămăşiţe ale Nopţii în care a trăit naţiunea. Calul alb este mai greu de interpretat. Poate fi Săgetătorul, semnul zodiacal, şi care s-ar cuveni, în acest caz, să fie perceput de noi ca o referinţă indică, întrebându-ne, de exemplu, dacă înseamnă o referire la Spania (al cărei semn dominant, conform astrologilor, este Săgetătorul), sau o referire la trecerea vreunei planete prin semnul Săgetătorului. Dar Apocalipsa furnizează altă ipoteză pentru acest subiect.

Insula este, de asemenea, dificil de interpretat.

Renaşterea Sebastianismului

1. O religie este un fenomen care leagă suflete, pentru că este ceva ce ele au în comun; e un fenomen imaginativ; un fenomen de autoritate. Este aşadar un criteriu atât moral, cât şi metafizic, atât estetic, cât şi politic.

2. O religie este socialmente utilă când se apropie de îndeplinirea a trei condiţii: (1) este naţională, adică diferită de religiile altor ţări, pentru că aşa se sprijină pe patriotism, cel mai radical dintre sentimentele sociale, şi totodată îl intensifică; (2) este populară, adică, pe cât posibil ieşită nu se ştie bine de unde, formată nu se ştie bine cum; (3) este pe cât posibil susceptibilă de evoluţie şi adaptare.

3. Asta spre deosebire de artă: Arta este: (1) internaţională; (2) antipopulară; (3) nesusceptibilă de progres *decât doar prin substituire*.

În Portugalia va fi existând vreun fenomen religios pe care să putem pune bazele unei vieţi noi? Orice pretenţie de Renaştere în viaţa naţională care nu are baze religioase se va prăbuşi din cauza bazei care, nefiind religioasă, nu va fi de nici un fel.

Să luăm mai întâi Catolicismul. Dar catolicismul începe prin a fi străin. De aceea uneşte în mod fals poporul, îl uneşte: (1) cu un potentat temporar străin; (2) cu alte popoare, adică îl deznaţionalizează; (3) […]

În plus, catolicismul are puternice elemente antipopulare; singurul element popular pe care îl are este faptul că e credinţa tradiţională a popularului, nimic altceva. Mai este, de altfel, un sistem complex de metafizică, mai degrabă abil decât decent din punct de vedere religios, de o morală forţată şi bolnăvicioasă, şi de o estetică superficială, câtă vreme estetica religioasă trebuie să caute să acţioneze asupra spiritului (pentru estetica exterioară, un iarmaroc ar fi suficient).

Pe deasupra, catolicismul este puţin probabil să evolueze.

Avem noi alt fenomen religios?

Noul Sebastianism

Teza Noului Sebastianism este următoarea:

1. O naţiune este un organism psihic în care, ca în toate organismele, luptă, susţinându-l, forţe de dezintegrare şi de integrare, forţe care tind să-l dizolve şi forţe care tind să-l păstreze, şi care (acestea din urmă) nu ar fi puse în mişcare dacă nu ar exista acţiunea celorlalte. Tot ceea ce păstrează este, prin natura sa, static; tot ceea ce distruge este dinamic; ceea ce păstrează devine dinamic doar în virtutea faptului că trebuie să reacţioneze contra dinamismului forţelor de dezintegrare. Forţele de integrare, în cazul unei ţări, sunt:

(1) omogenitatea (mai mult sau mai puţin mare în funcţie de popoare) *caracterului* naţional, a cărui acţiune integratoare constă în a *naţionaliza* toate fenomenele importate din străinătate, care se produc în viaţa socială; vitalitatea unei naţiuni – vitalitatea adevărată şi reală – se măsoară prin facilitatea, promptitudinea şi eficienţa cu care este naţionalizat ceea ce a fost importat. O naţiune în aceste condiţii *importă cel mai mare număr de elemente posibil*, deoarece din integrarea reală a acestor elemente de dezintegrare se naşte viaţa; de aceea ea, cu cât importă cel mai mare număr de elemente posibil, cu atât se vitalizează şi, cum are o vastă putere de integrare (adică, de naţionalizare), nu trebuie să se teamă deloc de aceste importuri. Acest gen de forţe de integrare este caracteristic pentru o naţiune *ca naţiune*;

(2) coordonarea forţelor sociale – adică puterea pe care o au acestea ca, acţionând spre a se incita şi a se opune reciproc, să nu intervină niciodată pentru ca stimularea reciprocă să le anihileze pe unele sau pe altele; această forţă de integrare se manifestă în atitudinea psihică a indivizilor care

formează curentele sociale de opinie şi de clasă: dacă fiecare clasă sau opinie caută să o *domine* pe cealaltă sau pe celelalte, în spirite există, când ele acţionează, forţa de integrare coordonatoare; dacă încearcă să o *extermine* pe cealaltă sau pe celelalte înseamnă că în spirite predomină manifest forţa de dezintegrare. Aceste forţe de integrare sunt cele pe care o naţiune le posedă *ca organism*;

(3) Sociabilizarea forţelor individuale – adică faptul că şi caracterul, şi acţiunile fiecărui individ sunt de o asemenea natură, încât activitatea sa liberă, spontană, chiar anarhică, este, în mod fatal, printr-o organizare intimă a psihismului său, o forţă socializatoare. Astfel un om de geniu, care creează o operă literară, practică un act puternic individual – cel mai individual dintre toate actele umane; dar, atât prin acţiunea pe care o exercită asupra societăţii idealizarea operei sale, cât şi prin caracterul reprezentativ (pentru poporul său) al artei lui, precum şi prin mândria pe care o resimte poporul datorită faptului că el îi aparţine, acesta realizează o operă de anvergură socială. Singura artă antisocială este arta slabă şi neînsemnată. Orice artă mare este, *ipso facto*, un fenomen social important şi util, chiar dacă tratează teme aşa-numite „decadente“. De aceea decadenţa artistică şi literară este fenomenul cel mai reprezentativ al decadenţei esenţiale a unei naţiuni. – Forţele de dezintegrare, în cazul acesta, sunt cele care-l împing pe fiecare individ ca, atunci când acţionează, să o facă într-un mod absolut *individual*. Aceste forţe de integrare sunt cele pe care le are o naţiune *ca societate.*

Este uşor să cădem în eroare asupra acestor puncte. Astfel, interpretând prost natura primului gen de forţe de integrare, partizanii integrării, atât francezi, cât şi portughezi au căzut în eroarea tradiţionalistă, confundând tradiţia cu caracterul naţional, confundând, adică, cristalizările acestui caracter, sau stadiile vremelnice născute din

adaptarea acestui caracter la diferite circumstanţe ale epocii, cu caracterul în sine. În mod similar, în privinţa celui de-al doilea gen, au confundat coordonarea cu ordinea. Se poate realiza o perfectă coordonare socială într-o perioadă de lupte revoluţionare. Aici, ca şi în celălalt punct, au confundat cauza cu efectul. Ordinea este, în general, rezultatul unei perfecte coordonări a forţelor sociale; dar perfecta coordonare a forţelor sociale nu produce întotdeauna ordinea. Doar coordonarea *anumitor* forţe, a anumitor forţe de integrare, produce ordinea. Şi în ceea ce priveşte al treilea gen de forţe de integrare, partizanii integrării au făcut o confuzie: au confundat ordonarea individuală cu individualismul absolut, şi nu au văzut că un individ poate să acţioneze anarhic şi într-un mod absolut social în acelaşi timp şi pentru aceeaşi acţiune. De aici o teorie a autorităţii şi o teorie a antiindividualismului, care nu sunt altceva decât confuzii şi neînţelegeri.

Forţele de dezintegrare sunt de trei feluri:

(1) Forţe de distrugere – cele care produc Moartea. Sunt forţele *din exterior*, din a căror acţiune *organismul trăieşte*, dar de a căror acţiune el moare dacă nu se poate adapta la ele. Moartea vine întotdeauna de afară. Astfel, în viaţa societăţilor, *mediul* exterior, din care ele se hrănesc, este Străinătatea, sunt elaborările generale ale civilizaţiei de care aparţin acestea; dacă societăţile reuşesc să naţionalizeze elementele pe care le primesc din străinătate, ele au o vitalitate mai mare; dacă nu reuşesc, au o vitalitate scăzută. Dar (şi asta e important), când nu pot naţionaliza aceste elemente, *nu le importă.*

Tradiţionalismul este un semn de vitalitate socială scăzută. O societate nu importă decât elemente superficiale şi inofensive. O ţară desnaţionalizată nu este o ţară care importă totul din străinătate. Literaturile unei epoci decadente,

cum ar fi, la noi, epoca Donei Maria I[79], trăiesc din admiraţia trecutului, şi nu adoptă din străinătate decât ce este în acord cu trecutul naţional. Bocage[80] nu adoptă de la străini decât ceea ce ar putea adopta şi Camões. Acesta este un mic exemplu, care ne scuteşte de altele. (…)

(2) Forţe de decoordonare – cele care produc Boala. Sunt acele forţe care provoacă tulburări organice din care rezultă nu chiar – cel puţin direct – o dezadaptare la Mediu, ci o dezadaptare a acestor forţe unele faţă de celelalte. De pildă, o atrofie sau hipertrofie a vreunui organ; asta produce o proastă funcţionare a tuturor celorlalte organe, în special a celor care sunt mai legate de primul. În societăţi, apare când anumite forţe sociale acaparează o cantitate excesivă de energie socială. Forţele sociale sunt forţe de conservare socială.

(3) Forţe de dezintegrare propriu-zise – cele care produc activitatea independentă a elementelor organice, cele care tind, de pildă, să elibereze activitatea celulelor de activitatea de ansamblu a organismului. Acestea tind la Decadenţă.

Sebastianismul şi Fadoul

Orice poezie – iar cântecul este o poezie adăugată – reflectă ceea ce sufletul nu are. De aceea cântecul popoarelor triste este vesel, iar cântecul popoarelor vesele e trist.

Dar *fadoul* nu este nici vesel, nici trist. Este un episod de interval. A format sufletul portughez când nu exista şi dorea totul fără să aibă forţa de a dori.

Sufletele puternice atribuie totul Destinului; doar cele slabe se încred în voinţa proprie, pentru că ea nu există.

Fadoul este oboseala sufletului puternic, privirea dispreţuitoare a Portugaliei asupra lui Dumnezeu în care a crezut şi care a abandonat-o.

În *fado* Zeii revin legitimi şi îndepărtaţi. Acesta este sensul figurii regelui Dom Sebastião.

Dom Sebastião, Cristul celui de-Al V-lea Imperiu

1. Regele Sebastião – omul
2. Regele Sebastião – speranţa
3. Regele Sebastião – simbolul
4. Regele Sebastião – Maestrul
5. Regele Sebastião – Cristul

Interviu dat de Fernando Pessoa lui António Alves Martins[81]

SCRIITORUL FERNANDO PESSOA NE EXPUNE IDEILE SALE DESPRE DIFERITE ASPECTE ALE ARTEI ŞI LITERATURII PORTUGHEZE

Să-i iei un interviu lui Fernando Pessoa nu este uşor. Este uşor să-i intervievezi doar pe cei care nu gândesc, cărora nu le pasă dacă se joacă cu cuvintele, aruncându-le fără pudoare în vânt.

Fernando Pessoa, fie ca Fernando Pessoa, fie ca Álvaro de Campos – inginerul halucinat care este al doilea eu al său, şi care apare pretutindeni, umplându-şi verbul cu laude şi imprecaţii la adresa Vieţii: *– dracu' s-o ia de Viaţă şi pe cine are de-a face cu ea! –,* este întotdeauna un voluptuos al raţionamentului, un iubitor al inteligenţei, putem spune chiar: un creator al unei noi Raţiuni. Paradoxal? Neîndoios. Dar câte maniere de a fi paradoxal nu există!

Interviul care urmează, scris în întregime de către Fernando Pessoa – nici nu se putea altfel, de vreme ce Fernando Pessoa posedă o sintaxă proprie pentru logica proprie a gândurilor sale, amestec de seriozitate şi ironie, cu siguranţă că va încânta spiritul cititorilor…

Atenţie! Fernando Pessoa va răspunde întrebărilor pe care i le-am pus:

— Ce gândiţi despre criza noastră? Despre aspectele ei – politic, moral şi intelectual?

— Criza noastră provine, în mod esenţial, din excesul de civilizaţie al celor necivilizabili. Propoziţia asta, ca toate cele care implică o contradicţie, nu implică nici o contradicţie. Mă explic.

Orice popor se compune dintr-o aristocraţie şi din el însuşi. Cum poporul este unul, această aristocraţie şi el însuşi au o substanţă identică; se manifestă însă diferit. Aristocraţia se manifestă ca indivizi, incluzând câţiva indivizi amatori; poporul se dezvăluie în întregime ca un singur individ. Doar în mod colectiv poporul nu este colectiv.

Poporul portughez este, în mod esenţial, cosmopolit. Niciodată un adevărat portughez nu a fost portughez: a fost întotdeauna tot. Or, a fi tot la un individ nu înseamnă a fi tot; a fi tot într-o colectivitate înseamnă ca fiecare dintre indivizi să nu fie nimic. Când atmosfera civilizaţiei este cosmopolită, ca în Renaştere, portughezul poate să fie portughez, poate aşadar să fie individ, poate aşadar să aibă aristocraţie. Când atmosfera civilizaţiei nu este cosmopolită – ca în epoca dintre sfârşitul Renaşterii şi începutul, în care ne aflăm, al unei noi Renaşteri –, portughezul încetează să mai poată respira individualmente. Devine doar portughez. Începe să nu mai poată avea aristocraţie. Începe să nu mai devină. (Vă asigur că frazele acestea au o matematică intimă.)

Or, un popor fără aristocraţie nu poate să fie civilizat. Civilizaţia însă nu iartă. De aceea acel popor se civilizează cu ce poate avea la îndemână, adică mediul din jurul său. Iar cum mediul său nu este nimic din punct de vedere individual, devine tradiţionalist şi imită străinătatea, care sunt două moduri de a nu fi nimic. Este evident că portughezul, cu tendinţa sa de a fi tot, avea să fie neapărat nimic în toate modurile posibile. În acest vid al său propriu, portughezul a abuzat

civilizându-se. În asta constă, cum v-am spus, esenţa crizei noastre.

Crizele noastre particulare provin din această criză generală. Criza noastră politică constă în aceea că suntem guvernaţi de o majoritate care nu există. Criza noastră morală este că, din 1589 – sfârşitul Renaşterii în noi şi al nostru în Renaştere – au încetat să mai existe indivizi în Portugalia, ca să nu mai fie doar portughezi. Tocmai de aceea s-a sfârşit atunci cu portughezii. Atunci a apărut portughezul de modă veche, care e mai modern decât portughezul, şi este rezultatul faptului că portughezii au fost întrerupţi. Criza noastră intelectuală constă pur şi simplu din faptul că nu suntem conştienţi de ea.

Am răspuns, cred, la întrebarea dumneavoastră. Dacă veţi fi foarte atent la ce am spus, veţi vedea că are un sens. Ce sens anume, nu-mi revine mie să spun.

— Ce gândiţi despre scriitorii noştri actuali, prozatori, poeţi şi dramaturgi?

— Să-i citez înseamnă să fiu nedrept. Să-i enumăr înseamnă să uit. Nu vreau să uit pe nimeni din cei pe care nu mi-i amintesc. Încredinţez tăcerii nedreptatea. Năzuinţa de a fi complet duce la disperarea de a nu o putea fi. Nu voi cita pe nimeni. Să se considere citat cine se consideră îndreptăţit să fie. Îi rezolv în felul acesta pe toţi. Mă spăl pe mâini, ca Pilat; dar mă spăl inutil, pentru că întotdeauna este inutil să faci un gest simplificator. Ce ştiu eu despre prezent, în afară de faptul că el este deja viitor? Cine sunt contemporanii mei? Doar viitorul o va putea spune. Coexistă cu mine multă lume care trăieşte cu mine doar fiindcă dăinuie cu mine. Aceştia sunt numai compatrioţii mei în timp; iar eu nu vreau să fiu consătean în materie de imortalitate. În caz de îndoială, repet, nu voi cita pe nimeni.

— Ne aflăm oare în faţa unei renaşteri spirituale?

— Suntem atât de deznaţionalizaţi că trebuie să fim în curs de a renaşte. Pentru celelalte popoare, în totalitatea lor ele însele, a fi deznaţionalizat înseamnă a te pierde. Pentru noi, care nu suntem naţionali, deznaţionalizarea înseamnă a ne găsi. În pofida marilor obstacole din faţa regenerării noastre – toate doctrinele regenerării –, suntem la începutul reînceperii noastre de a exista. Ne aflăm în punctul când în mod colectiv suntem sătui de tot şi în mod individual sătui de a fi sătui. Ne-am rătăcit într-o asemenea măsură, încât trebuie să fim pe drumul cel bun. Semnele renaşterii noastre apropiate sunt vădite pentru cei care nu văd ceea ce este vizibil. Sunt calea ferată de la Antero la Pascoaes şi noua linie care este aproape construită. Vorbesc în termeni de viaţă metalică pentru că viaţa renaşte în aceşti termeni. Dar simbolul s-a născut înaintea inginerilor.

Nu e nimic de sperat, desigur, de la clasele conducătoare, pentru că nu sunt conducătoare; şi încă şi mai puţin de la proletariat, pentru că a fi inferior nu este o superioritate. Pe bună dreptate i-am numit eu, pe aceştia, *suboameni*, într-un articol din vechea *Acvila* – a *Acvilei* care încă mai zbura. Numai burghezia care nu există poate da naştere unei clase care încă nu există. Oricum ar fi, să avansăm cu încredere. Toate drumurile vor duce la pod când râul nu are nici unul.

— Ce trebuie să se înţeleagă prin artă portugheză? Sunteţi de acord cu acest termen? Există o artă cu adevărat portugheză?

— Prin artă portugheză trebuie să se înţeleagă o artă din Portugalia care să nu aibă nimic portughez, pentru că nici măcar nu imită străinătatea. A fi portughez, în sensul decent al cuvântului, este a fi european fără impoliteţea naţionalităţii. Artă portugheză va fi cea în care

Europa – înţelegând prin Europa în principal Grecia antică şi întregul univers – să se oglindească şi să se recunoască fără să-şi amintească de oglindă. Doar două naţiuni – Grecia trecută şi Portugalia viitoare – au primit de la zei concesia de a nu fi doar ele, ci şi toate celelalte. Vă atrag atenţia asupra faptului, mai important decât cel geografic, că Lisabona şi Atena se află aproape la aceeaşi latitudine.

— *Regionalismul în literatură şi pictură?*

— Regionalismul e o degenerare unsuroasă a naţionalismului, şi naţionalismul de asemenea. Şi cum naţionalismul e antiportughez (fiind bun, aici în Sud, doar pentru popoarele latine şi iberice), regionalismul în Portugalia este o boală a ceea ce nu există. Să-ţi iubeşti pământul nu înseamnă să-ţi placă ograda ta. Iar chestiunea asta a ogrăzii are de asemenea interpretări. Ograda mea la Lisabona se află în acelaşi timp în Lisabona, în Portugalia şi în Europa. Regionalismul bun înseamnă să-l iubeşti pentru că se află în Europa. Dar când ajung la acest regionalism, sunt deja portughez, şi nu mă mai gândesc la ograda mea. (Faptul că ograda mea este întru totul metaforică nu diminuează adevărul tuturor acestora: Dumnezeu şi însuşi universul sunt tot metafore.)

— *Or fi existat, în toată istoria noastră literară, perioade de creaţie?*

— Unica noastră perioadă de creaţie a fost dedicată creării unei lumi. Nu am avut timp să ne gândim la asta. Însuşi Camões nu a fost mai mult decât ceea ce a uitat să facă. *Lusiada* e mare, dar niciodată nu a fost scrisă cu-adevărat. Din punct de vedere literar, trecutul Portugaliei se află în viitor. Infantele[82], Albuquerque[83] şi ceilalţi semizei ai gloriei noastre încă îşi mai aşteaptă cântăreţul. Acesta ar putea să nu vorbească de ei; ajunge să îi folosească în cântul său, şi va vorbi de ei. Camões era foarte aproape să-i poată visa. La poalele

Himalayei, Himalaya este doar poalele Himalayei. La distanţă, sau în memorie, sau în imaginaţie, Himalaya este la înălţimea sa, ori poate chiar puţin mai înaltă. Există o singură perioadă de creaţie în istoria noastră literară: ea încă nu a sosit.

— Va continua să fie lirismul trăsătura noastră literară predominantă?

— Există două trăsături literare – cea epică şi cea dramatică. Lirismul este incapacitatea emoţionată de a avea pe vreuna din ele. Ce înseamnă să fii liric? Să cânţi emoţiile pe care le ai. Or, să cânţi emoţiile pe care le ai se poate face chiar fără a cânta. Ceea ce e greu este să cânţi emoţiile pe care nu le ai. Să simţi în profunzime ceea ce nu simţi este flamura amiral a inspiraţiei. Poetul dramatic face asta direct; poetul epic o face indirect, simţind ansamblul operei mai mult decât părţi din ea, adică simţind exact acel element al operei din care nu poate ieşi nici o emoţie personală, pentru că este abstract şi de aceea impersonal. Am fost epici doar schiţat. Vom fi dramatici în mod inviolabil. Am fost lirici când nu am fost nimic. Lirismul va continua să fie trăsătura noastră predominantă doar dacă nu vom fi capabili să avem o trăsătură predominantă.

— Care ar fi viitorul rasei portugheze?

— Al Cincilea Imperiu. Viitorul Portugaliei – pe care nu îl socotesc, ci îl *ştiu* – este deja scris, pentru cine ştie să-l citească, în compoziţiile poetice ale lui Bandarra, ca şi în catrenele lui Nostradamus. Acel viitor este să fim tot. Cine, fiind portughez, poate să trăiască îngustimea unei singure personalităţi, a unei singure naţiuni, a unei singure credinţe? Ce portughez adevărat poate, de exemplu, să trăiască îngustimea sterilă a catolicismului, când în afara lui el poate să trăiască toate protestantismele, toate crezurile orientale, toate păgânismele moarte sau vii, contopindu-le în manieră portugheză în Păgânismul Superior? Să nu

vrem ca în afara noastră să ne rămână un singur zeu! Să absorbim zeii toţi! Am cucerit deja Marea: ne rămâne să cucerim cerul, pământul rămânându-le Celorlalţi, cei etern Ceilalţi, Ceilalţi din naştere, europenii care nu sunt europeni pentru că nu sunt portughezi. Să fim tot, în toate modurile, pentru că adevărul nu poate exista atunci când mai lipseşte încă ceva! Să creăm astfel Păgânismul Superior, Politeismul Suprem! În eterna minciună a tuturor zeilor, numai toţi zeii sunt adevăr.

Răspuns la ancheta lui Augusto da Costa[84]

„PORTUGALIA, VAST IMPERIU“

Răspunsul lui Fernando Pessoa

I — Putere de primă mărime în Renaştere, oare are Portugalia actuală vitalitatea necesară ca să-şi menţină în viitor, în noua Renaştere ce va urma Evului Mediu pe care îl traversăm, locul de mare putere?

Se cuvine, mai înainte de orice să definim expresia de „mare putere“. Prin „mare putere“ trebuie să se înţeleagă, evident, o naţiune care influenţează, în mod notabil, viaţa sau destinele civilizaţiei. Putem însă distinge trei maniere de a o influenţa astfel în mod notabil. Vom distinge, aşadar, trei specii de „mare putere“.

A influenţa înseamnă a transforma. Există trei moduri de a transforma: a transforma pentru mai puţin, sau a dezagrega; a transforma pentru mai mult, sau a dezvolta; a transforma pentru altul, sau a construi. Este obligatoriu deci ca marile puteri să se manifeste ca atare, fie prin dezagregarea pe care o produc, fie prin dezvoltarea pe care o promovează, fie prin construcţia pe care o realizează, sau noutatea pe care o generează.

Două sunt formele de dezagregare – decadenţa şi violenţa externă. Decadenţa este netransmisibilă: poate să fie stimulată, dar nu impusă; astfel că

stimulii ei, şi nu ea însăşi, comportă transmisia. Violenţa externă, dimpotrivă, este impusă prin natură. O mare putere de dezagregare înseamnă aşadar o mare putere de violenţă, adică o mare putere războinică. În acest sens se ia de obicei expresia de „mare putere“: violenţa, cum este forţa vizibilă, reprezintă pentru oameni în general modalitatea unică de forţă.

Tot două sunt forţele de dezvoltare – stimulul fizic sau material şi stimulul intelectual şi moral. În viaţa societăţilor, primul este dat de comerţ, al doilea de cultură. Într-adevăr, dezvoltarea popoarelor se realizează, în ceea ce este material, prin înmulţirea contactelor economice; în ceea ce este mental, prin înmulţirea contactelor culturale. Iar comerţul şi cultura merg îndeobşte împreună: înmulţirea relaţiilor unei specii facilitează inevitabil înmulţirea relaţiilor altei specii. Există deci două specii de „mari puteri“ expansive ale vieţii altora: puterile primordial economice, ca Germania şi Statele Unite, şi puterile culturale, ca în trecut Italia şi după aceea Franţa.

Orice transformare poate fi definită ca fiind „pentru altul“, deşi transformarea constructivă merită această denumire în mod distinct. În transformarea pentru mai mult sau pentru mai puţin, ceea ce este transformat îşi menţine caracteristicile esenţiale; transformarea este cantitativă. În transformarea pentru altul, schimbarea este calitativă. Ce caracteristici dobândeşte însă lucrul transformat, când este transformat „pentru altul“? Pe cele ale elementului tranformator, pentru că nu există altele pe care poate să le dobândească. Reiese, aşadar, că transformarea constructivă implică o conversie a substanţei lucrului transformat în substanţa lucrului transformator. Naţiunea care exercită această specie de influenţe, care este o „mare putere“ în această funcţiune, se numeşte, pe bună dreptate, nu mare putere, ci *Imperiu.* Până astăzi,

în cadrul civilizaţiei în care trăim, au existat patru imperii – cel grec, cel roman, cel creştin, cel englez (şi nu britanic, care este imperiu în alt sens, inferior). Cu prodigioasa lui viziune, istorică şi profetică, Nostradamus face întotdeauna distincţia între ceea ce numeşte pur şi simplu *empire* (care este oricare din marile dominaţii vremelnice cu care se împodobeşte istoria) şi *grand empire,* care este Imperiul în sensul în care folosim aici termenul.

Fără îndoială că cele trei forme de a fi mare putere nu se exclud între ele; mai degrabă două, şi mai mult decât două, se pot reuni într-o singură naţiune.

Odată stabilite aceste principii, se pune întrebarea: pentru ce formă de mare putere are Portugalia condiţii, dacă are într-adevăr pentru vreuna?

Portugalia, mare putere războinică, sau dezagregatoare, este de neînchipuit, ceea ce nu vrea să însemne că ar fi imposibil, deoarece nu putem prevedea ce alianţe ori combinaţii vor surveni din abisul viitorului. Totuşi, întrebarea se referă la condiţiile pe care Portugalia le *are*, care nu sunt cele pe care va putea să le aibă într-o zi; iar prin „condiţiile pe care le are“ se înţeleg cele care fie sunt astăzi în mod clar latente în ea, fie au apărut în trecutul ei în vreo formă sau abia schiţate. Or, punând la o parte, oricât de ridicol sub acest aspect, ce suntem noi astăzi, fapt este că nu am avut niciodată condiţiile sau tendinţa pentru forma războinică a unei mari puteri. Şi nici nu ne predispune spre asta situaţia noastră terestră de naţiune mică şi excentrică pe continent şi în peninsulă, astfel că nici, drept dovadă, nu ne-am implicat vreodată pentru vreun avantaj în războaie pur agresive, cu excepţia celor care au pornit inevitabil din vocaţia noastră organică de descoperitori. Iar acestea din urmă s-au hrănit din

atmosfera triumfală a fenomenului care le-a dat naştere.

Portugalia mare putere economică este poate încă şi mai puţin de închipuit decât Portugalia mare putere războinică. O putere războinică se formează şi se dezvoltă cu mai multă uşurinţă şi rapiditate decât o putere economică, deoarece provine din instincte şi forţe mai primitive decât aceasta. Iar dacă pentru o putere războinică nu avem o tradiţie decât, ca să spunem aşa, corolară, pentru o putere economică nu avem nici un fel de tradiţie, sau avem una negativă. Chiar dacă o expansiune sau federaţie viitoare ne-ar transforma în mare naţiune – fără de care nu poţi fi o mare putere economică –, acţiunea noastră în această privinţă ar fi întotdeauna limitată de către cea a nucleelor nu numai cantitativ superioare alor noastre, dar şi pregătite prin tradiţie pentru exercitarea acestui tip de influenţă.

Portugalia mare putere culturală este însă o ipoteză de alt gen. Exercitarea unei mari influenţe războinice sau economice presupune existenţa unei naţiuni mari, unite, disciplinate; cea a unei mari influenţe culturale se dispensează de aceste caracteristici. A exercitat-o Italia când nici măcar nu era naţiune, ci o juxtapunere de mici state, în perpetuu conflict unele cu altele, şi fiecare într-o aproape constantă dezordine internă. Nici condiţia noastră actuală nu este deci un obstacol sub acest aspect; un obstacol este, totuşi, carenţa noastră aproape absolută de tradiţie culturală propriu-zisă. Cantitativ, nu am avut-o niciodată; calitativ, puţin. La sfârşitul aşa-numitului Ev Mediu, şi la începutul Renaşterii, am schiţat, e adevărat, o accentuată mişcare culturală, care cuprinde Cancioneiros-urile, Romanele Cavalereşti, şi un alt fenomen ca speculaţia lui Francisco Sanches, de altfel formată în altă ambianţă; dar curând siajul, mult mai tipic naţional, al descoperirilor, a tras spre sine toată vitalitatea portugheză, iar

catolicismul, atunci într-o perioadă de reacţie, s-a însărcinat să anuleze acea libertate de speculaţie, fără de care cultura este imposibilă. Am rămas în stadiul meschin de inteligenţă, servil şi mimetic, în care vegetăm din acele timpuri. Dacă însă necesitatea culturală ar fi, pentru vreun motiv oarecare, organică la noi, am fi avut semnale, mai cu seamă de când am intrat, cu mimetismul deja citat, sub regim liberal şi apoi sub Republică. Dar ce a existat este mai puţin decât puţin; lipsa noastră de dispoziţie culturală rămâne evidentă.

Portugalia mare putere constructoare, Portugalia Imperiu – aici, da, prin grandoare şi decadenţă, se dezvăluie instinctul nostru, şi se menţine tradiţia noastră. Suntem, din fire, o naţiune creatoare şi imperială. Cu Descoperirile, şi cu statornicirea Imperialismului de Peste Mări, am creat o lume modernă – creaţie absolută, atât cât este posibil acest lucru din punct de vedere social, adică nu numai elaborare sau renovare a unor creaţii străine. În cele mai negre ore ale decadenţei noastre, a continuat, mai cu seamă în Brazilia, acţiunea noastră imperială, prin colonizare; şi în aceleaşi ore s-a născut în noi visul sebastianist, în care ideea de Imperiu Portughez atinge stadiul religios.

Portugalia are, aşadar, condiţiile organice de a deveni o mare putere constructoare sau creatoare, un Imperiu. Una însă este să spui că Portugalia are condiţii ca să fie; alta este să prezici că va şi fi. Întrebarea nu pretinde această a doua demonstraţie, care, de altfel, fiind extinsă, nu va putea fi dată aici. Nici nu este nevoie să se spună în ce va consta, prezumptiv, această creaţie portugheză, care va fi direcţia şi conţinutul acestui Al Cincilea Imperiu. Ar fi necesară o carte întreagă pentru a o spune, şi nu a sosit încă ora pentru aceasta.

II — Oare Portugalia, a treia putere colonială, are ea tot dreptul să fie considerată şi o mare

putere europeană?

Cum Portugalia, mare putere, se află în viitor – sau, dacă preferaţi, nu poate exista decât în viitor –, ea nu poate pretinde ca prezentul să o considere drept ceea ce încă nu este, şi nici nu se ştie cu certitudine că va fi. Dar, cum este a treia putere colonială, ea poate şi trebuie să pretindă a fi tratată ca a treia putere colonială.

III — Oare Portugalia, amputată de coloniile ei, îşi va pierde şansa de a exista ca popor independent în comerţul european?

Pentru soarta pe care presupun că o va avea Portugalia, coloniile nu sunt necesare. Pierderea lor totuşi nu este necesară pentru această soartă. Şi, desigur, fără colonii Portugalia ar rămâne diminuată în faţa lumii şi a sa însăşi, din punct de vedere material, precum şi moral. Coloniile, nefiind o necesitate, sunt totuşi un avantaj.

IV — Oare moralul Naţiunii poate fi ridicat cu ajutorul unei propagande intense, prin ziare, reviste şi cărţi, astfel încât să creeze o mentalitate colectivă capabilă să impună oamenilor politici o politică de grandoare naţională? În ipoteza afirmativă, ce cale trebuie urmată?

Există doar un tip de propagandă cu care se poate ridica moralul unei naţiuni – construirea sau reînnoirea şi difuzarea aferentă şi în multe moduri a unui mare mit naţional. Din instinct, omenirea urăşte adevărul, deoarece ştie, datorită aceluiaşi instinct, că nu există adevăr, sau că adevărul este de neatins. Lumea se conduce prin minciuni; cine va vrea să o trezească ori să o conducă va trebui să o mintă până la delir, şi o va face cu atât mai mult succes, cu cât se va minţi mai mult pe sine şi se va pătrunde de adevărul minciunii pe care a creat-o. Avem, din fericire, mitul sebastianist, cu rădăcini adânci în trecut şi în sufletul portughez. Munca

noastră este deci mai uşoară; nu trebuie să creăm un mit, doar să-l reînnoim. Să începem prin a ne îmbăta cu acest vis, ca să îl integrăm în noi, să îl incarnăm. Odată făcut acest lucru de către fiecare dintre noi independent şi singur cu sine însuşi, visul se va revărsa fără efort în tot ce vom spune sau scrie, şi va fi creată astmosfera în care toţi ceilalţi, ca şi noi, vor respira. Atunci se va produce în sufletul Naţiunii fenomenul imprevizibil din care se vor naşte Noile Descoperiri, Crearea Lumii Noi, Al Cincilea Imperiu. Se va fi înapoiat Regele Dom Sebastião.

Al Cincilea Imperiu

Conceptul de „Al Cincilea Imperiu“ este vechi în profeţiile creştine şi precreştine, înţelegându-se prin „precreştină“ cea ebraică, adică a acelui popor care s-a aflat în mod special, precreştin fiind, în mare parte, la originea creştinismului însuşi. În schema profetică, în care apare acest concept, se determină existenţa a cinci imperii, până la cel numit simbolic de către profeţi drept „sfârşitul lumii“ – expresie pe care ei eventual o simt ca fiind efectiv „sfârşitul lumii“, dar care trebuie să se înţeleagă ca semnificând sfârşitul a ceea ce pentru ei este „lumea“, adică sfârşitul conceptului pe care îl au despre lume, sau, explicând mai bine, sfârşitul ciclului psihic – îndeobşte un ciclu religios – căruia îi aparţin şi în cadrul căruia gândesc. Se cuvine să notăm corect acest sens profetic al expresiei, de atâtea ori folosite, de „sfârşitul lumii“, sau „sfârşitul lucrurilor“. Utilizată de un creştin, ea serveşte instinctiv pentru a desemna sfârşitul religiei creştine; cum însă o mentalitate religioasă nu concepe, din instinct sau din inteligenţă, sfârşitul religiei sale – care ar fi sfârşitul Adevărului, lucru de negândit – ceea ce apare în viziunea profetică drept sfârşitul acelei religii se conturează imediat în spirit drept sfârşitul lumii înseşi, disoluţia lucrurilor, moartea

universului – într-atât, şi atât de natural confundăm noi universul real cu conceptul nostru despre el. Când, de aceea, catolicul Nostradamus profetizează la sfârşitul secolului XX „sfârşitul lucrurilor“, îl înţelegem ca prevăzând pentru acea epocă nu sfârşitul pământului, sau extincţia materiei universale, ci doar sfârşitul religiei creştine, ori, cel puţin, al formei ei catolice, dacă nu ar fi numai al formei romane a catolicismului. Toate acestea, de altfel, le vom studia şi examina cu mai multă atenţie în cele ce urmează.

*

Profeţia aceasta poate fi interpretată în trei moduri diferite, înţelegându-se, prin asta, trei moduri sigure. Toate profeţiile trebuie să se realizeze în trei maniere, iar acest lucru este simbolizat prin trepied, care are trei picioare. De aceea nu este atât de lipsit de dificultate pe cât se crede să faci interpretarea unei profeţii, deoarece o singură interpretare (întotdeauna uşor de reuşit, cu o oarecare perspicacitate) nu are nici o valoare dacă nu este însoţită de încă două, care trebuie să aibă o oarecare legătură cu ea.

Această legătură poate fi de trei ordine: spaţială, temporală, intelectuală. Dacă un eveniment profetizat cade sub incidenţa unui ordin spaţial, atunci el se produce în acelaşi loc sau aceeaşi ţară, în trei timpuri diferite, şi trebuie să existe o concordanţă perfectă (istoria se repetă) între cele trei evenimente. Dacă un eveniment profetizat cade sub incidenţa unui ordin temporal, atunci el se petrece în acelaşi timp (sau, cel puţin, în acelaşi an) în trei ţări. Dacă evenimentul cade sub incidenţa ordinului intelectual, atunci el se produce în trei moduri egale (identice) sub aspect material, intelectual şi spiritual.

Imperiu înseamnă dominaţie, şi poate fi dominaţie materială, dominaţie intelectuală şi dominaţie spirituală. Formula profetică a celui de-

Al Cincilea Imperiu este deci aplicabilă pe aceste trei planuri, şi pe fiecare plan se va dezvălui în acelaşi mod.

Pe plan material, care este cel ce s-a presupus până acum a fi singurul, cele patru Imperii care îl precedă pe al Cincilea sunt cel al [Babiloniei], al [Persiei], al Greciei, al Romei; al Cincilea va fi european, astfel că în această interpretare profeţia este consumată. Ne aflăm deja, conform ei, în Al Cincilea Imperiu.

Pe plan intelectual, cum dominaţia Inteligenţei începe abia cu Grecia, unde s-a născut spiritul critic, care este cel în care se defineşte inteligenţa, cele patru imperii sunt cel grec, cel roman, cel creştin sau medieval, cel european, şi mai lipseşte al cincilea, care va trebui să fie cel Universal.

Pe plan spiritual, cum dominaţia spiritului a început cu adevărat cu egiptenii, primele trei imperii sunt cel al lui Osiris, cel al lui Bacchus, cel al lui Cristos, în care ne aflăm, trebuind să se remarce că, înţeleşi într-un anumit fel, aceşti trei zei sunt trei forme ale aceluiaşi Dumnezeu. Ne mai lipsesc două mari imperii până la consumarea timpurilor şi momentul când lumea va înceta să mai fie necesară.

Sensul în care vom lua în mod special profeţiile aici exprimate este al doilea, deoarece primul s-a stins, iar al treilea este foarte departe de consumarea sa.

Imperiul portughez
(Un Imperiu al Culturii, un Imperiu al Spiritului)

Cele trei imperialisme: de dominaţie, de expansiune şi de cultură

Există trei imperialisme: de dominaţie, de expansiune şi de cultură.

Imperialismul de dominaţie: comportă trei expresii: (1) *Imperialismul unificator* – al cărui

scop este să reducă la o unitate, în scopuri civilizatoare (deşi în mod egoist instinctizate, popoarele dintr-o regiune vorbind aceeaşi limbă, ele, din diverse motive, nu sunt contopite într-un singur popor). (2) *Imperialismul cezarian* – în care naţiunea imperialistă caută să domine cât mai mult posibil, oricum ar fi, doar ca să-şi mărească teritoriul şi să-şi simtă grandoarea. (3) *Imperialismul hegemonic* – în care naţiunea imperialistă caută doar să se valorizeze (şi nu să se simtă deja mare) prin dominarea altor popoare: primul caz este al Prusiei asupra restului Germaniei; al doilea este al Romei asupra a ceea ce poate atinge ca pământ; al treilea este al Austriei şi, până la un punct, al Spaniei.

Imperialismul de expansiune:

(1) Cel care colonizează teritorii sau teritorii ale unor rase de necivilizat.

(2) Cel care profită de rase decadente (Anglia în Egipt şi în India).

(3) Cel care caută să domine rase civilizate, dar care sunt fie mai slabe, fie mai puţin civilizate decât el, din cel puţin câteva puncte de vedere.

Imperialismul de cultură:

(1) Cel care caută să nu domine materialmente, ci să influenţeze; să domine prin absorbţie psihică. (E un imperialism de expansiune spirituală – marele exemplu este Franţa.)

(2) Cel care caută să creeze noi valori civilizatoare pentru a trezi alte naţiuni.

Grecia, Portugalia descoperirilor.

(3) Cel care caută să domine sau să colonizeze pentru a civiliza sau modifica rasele indigene, fie ele inferioare, decadente sau doar mai puţin civilizate.

(Ultima fază a imperiului colonial englez.)

Nu trebuie să facem greşeala de a socoti că oricare din aceste imperialisme este neapărat *conştient.* Poate să fie sau poate să nu fie.

Rezultatul acţiunii, sensul ei deductibil contează – nu intenţia, decât dacă este o intenţie *de corectare.*

În evoluţia unei civilizaţii, primul stadiu este cel al imperialismului de dominaţie; urmează cel de expansiune; se încheie cu cel de cultură. Fapt este că o civilizaţie decadentă, unde puterea militară slăbeşte, şi comerţul de asemenea, nu rămâne mare decât cultura care a produs, pentru că ea – spre deosebire de forţa militară şi de vigoarea comercială, care sunt lucruri *prezente* – domină din trecut, *dăinuie.*

Astfel, epoca Renaşterii a fost a imperialismului de dominaţie, cea a secolului al XIX-lea, a imperialismului de expansiune; trecem acum, prin disoluţia acestor două imperialisme, spre formarea imperialismului de cultură. Dominau mai puţin în Renaştere acele naţiuni al căror imperiu *nu era* de dominaţie: astfel, Spania în mod special, şi Portugalia, de exemplu, dominau în măsura în care a fost de dominaţie imperialismul lor de cultură esenţial.

Imperialismul de expansiune

Imperialismul de expansiune are un sens normal, spre a-şi îndeplini scopurile civilizatoare, ocupând teritorii, fie deşerturi, fie populate doar de popoare din afara civilizaţiei. Acest imperialism comportă trei grade, fiind mai justificat în cadrul primului decât în celui de-al doilea, şi în cadrul celui de-al doilea decât în al celui de-al treilea.

Există, în primul rând, şi aceasta ţinând de nevoia naturală a poporului de expansiune, ocuparea unor teritorii care sunt deşerturi, sau cu populaţii fie primitive, fie sălbatice. În această situaţie se află teritoriile în care condiţiile climaterice sunt de natură să nu poată produce o rasă autohtonă capabilă de a se civiliza şi a progresa. Cazul Braziliei este tipic. Confirmă, cum am spus deja, conceptul lui Buckle, că teritoriile

expuse unor excese climaterice, precum căldura intensă şi umiditatea excesivă, nu sunt apte să creeze rase autohtone susceptibile de civilizaţie. Acestea sunt teritoriile pe care un imperialism de expansiune are, în mod absolut, dreptul să le ocupe. Destinul lor este tocmai ocuparea acestor teritorii. Imperialismul implică, aşa cum am demonstrat, crearea preliminară a unui ideal naţional; crearea unui ideal naţional presupune o fixare rasială. De aceea, în aceste teritorii în sine incapabile să genereze o rază civilizabilă trebuie, ca să existe civilizaţie, să apară un popor deja civilizat – adică nu doar în curs de civilizare, ci cu o naţionalitate psihică pe deplin definită.

În al doilea rând, există ocuparea unor teritorii locuite de popoare, nu sălbatice sau de necivilizat, ci degenerate dintr-o civilizaţie foarte veche. Este cazul Indiei – poate, chiar, cazul Mexicului, aşa cum l-au găsit spaniolii. Aici nu mai este vorba de aceeaşi simplitate în dreptul, pe care poporul expansionist îl are, de a ocupa aceste teritorii. Să ne amintim întotdeauna că scopul colonizării sau ocupării de teritorii nu este acela de a civiliza oamenii care se află acolo, ci de a duce în acele teritorii elemente de civilizaţie. Scopul nu este altruist, ci pur egoist şi civilizator. Este dezvoltarea propriei sale civilizaţii pe care imperialismul o caută şi trebuie s-o caute; nu urmăreşte, în nici un caz, avantajele pe care le-ar putea avea locuitorii acelei ţări. Sclavia este logică şi legitimă; un zulu sau un landim nu reprezintă nimic util pe lumea asta. A-l civiliza, fie din punct de vedere religios, fie sub vreo altă formă oarecare, înseamnă a-i da ceea ce el nu poate avea. Legitim este să-l obligi, dat fiind că nu este om, să servească scopurilor civilizaţiei. A-l sclaviza, iată ce este logic; dar degeneratul concept egalitar, cu care creştinismul a otrăvit ideile noastre sociale, a prejudiciat această atitudine logică. Popoare, precum cel englez, au

denaturat conceptul, şi astfel au reuşit să servească civilizaţia.

În al treilea rând există acea ultimă formă a imperialismului de expansiune care constă în a urmări dominarea unor popoare fie la fel de civilizate, dar mai slabe ori mai puţin pricepute să se apere sau să ducă războaie; fie mai puţin avansate în materie de civilizaţie, dar aparţinând aceleiaşi scheme civilizatoare ca pretinsul dominator. Este cazul Germaniei care vrea să pună stăpânire pe Olanda şi pe Belgia. Aici imperialismul de expansiune se transformă în imperialism de dominaţie. Este de expansiune, fiindcă se referă la acest tip de imperialism când este exercitat de o naţiune suprapopulată.

Decadenţa imperialismelor

Care sunt cazurile în care transformarea imperialismelor presupune o decadenţă? Să vedem.

Orice transformare a imperialismului poate să se producă în trei circumstanţe: (1) dezvoltarea naturală a acelui imperialism; (2) apariţia unor circumstanţe civilizatoare, adică exterioare (pe cât posibil) dezvoltării imperialismului naţional, care să facă naţiunea imperialistă să-şi transforme imperialismul, ca să se adapteze acelor circumstanţe; (3) ambele împreună, adică o tranformare imperialistă rezultând atât din dezvoltarea propriului imperialism, cât şi din apariţia de circumstanţe externe în sensul acestei dezvoltări. (Pentru că, în al doilea caz, este vorba de circumstanţe externe, sau indiferente sensului natural al dezvoltării, potenţiale sau reale, a imperialismului, sau contrare ei.)

Rezultatul, în cele trei cazuri, este diferit, cum se poate imagina.

Este evident că, acolo unde e vorba de dezvoltarea naturală a unui imperialism, nu se poate vorbi de o decadenţă. Se pare că aici au fost

uitate circumstanţele civilizatoare, care există întotdeauna. Fapt este însă că nu au fost uitate. Dar când se vorbeşte de dezvoltarea pură a imperialismului, este evident că se înţelege prin asta că circumstanţele exterioare operează în sensul acelui imperialism, astfel încât să putem considera, dacă vrem, acel imperialism în mod izolat.

Pentru că al doilea caz cuprinde referirea la circumstanţele externe care pot să facă un imperialism să se transforme, fără ca el să urmeze neapărat această direcţie.

În al treilea caz este vorba de circumstanţe externe care să facă un imperialism să devieze de la o direcţie deja luată, fie prin evoluţie directă, fie prin transformarea direcţiei originare a imperialismului.

Să luăm o epocă civilizatoare subordonată ideii imperialiste de dominaţie; aşa este, întotdeauna, prima epocă, adică cea militară, a civilizaţiei. Orice imperialism de cultură care ar apărea în această epocă va trebui, ca să trăiască, să se adapteze mediului civilizator. Cum prin „mediu civilizator“ se înţelege, în acest caz, imperialismul de dominaţie, acel imperialism de cultură va trebui să devină imperialism de dominaţie ca să poată acţiona, ca să poată, chiar, să existe în vreun fel. Cu cât este mai pur un imperialism de cultură, cu atât mai nefericit va fi el în acea epocă. Aşa se explică nefericita situaţie a Italiei în timpul marii ei perioade, aceea a Renaşterii, de la sfârşitul Evului Mediu. Fiind imperialism de cultură, clar şi aproape absolut, existenţa sa într-o perioadă de imperialism de dominaţie l-a împins spre dezbinare, spre supunere în faţa unui străin capabil să-l domine, fie pentru că avea un imperialism de dominaţie (ca Spania), fie pentru că pur şi simplu nu avea nici un fel de imperialism, dar era totuşi compus din militari, lucru firesc, pe vremea aceea, mai ales la cine nu fusese „stricat“ de

superioritatea sa, precum cea italiană, de a poseda un imperialism de cultură.

Celălalt imperialism de cultură al timpului, cel portughez, a reuşit mai bine pentru că orientarea culturală a imperialismului portughez era alta – încă nu artistică, ci ştiinţifică, de vreme ce era epoca descoperirilor. Dar s-a trezit faţă în faţă cu o teribilă combinaţie de circumstanţe. Mai întâi, trebuia să se adapteze la imperialismul de dominaţie al timpului respectiv. Îi lipseau, pentru ca acest lucru să se poată face bine, câteva condiţii, ca numărul necesar de oameni pentru a încerca o astfel de adaptare, ca şi practica procedeelor militare favorabile imperialismului de dominaţie (activitatea războinică anterioară a Portugaliei fusese doar defensivă, fie contra maurilor, fie contra regatelor vecine). Alte condiţii însă îndeplinea – unitatea naţională (care reuneşte în efort pe indivizii unei naţiuni), obişnuinţa de a purta războaie, nu propriu-zis temperamentală prin Rasă, ci educată prin atitudinea defensivă constantă. Cel mai rău a fost că, iniţiind epoca descoperirilor geografice ale civilizaţiei europene, Portugalia a creat imperialismul de expansiune, la care a trebuit în mod fatal să încerce să se adapteze, lucru pentru care îi lipsea o primă şi esenţială condiţie – numărul de oameni necesari, ca să nu vorbim de lipsa oricărei necesităţi de a-şi trimite locuitorii undeva în afara ţării. Astfel, Portugalia s-a trezit în braţe cu necesitatea unei duble adaptări; un imperiu construit pe baze atât de fragile nu putea să dureze mult timp. Imperialismul de dominaţie, pe atunci emblemă civilizatoare, favoriza, faţă de Portugalia, regatul Castiliei, adaptat prin natură la acest tip de imperialism; astfel că doar decadenţa ulterioară a acestuia a făcut să se poată elibera.

O naţiune îşi atinge apogeul măreţiei când îşi realizează pe deplin imperialismul specific. Astfel apogeul măreţiei Italiei a fost în Renaştere,

deoarece atunci, chiar şi în circumstanţe nu total favorabile bunăstării sale, şi-a realizat pe deplin misiunea civilizatoare, care era de a răspândi cultura în Europa, de a domina prin spirit. Germania, imperialism de dominaţie, şi-a atins apogeul în secolul al XIX-lea, când a realizat imperialismul unificator, treapta cea mai înaltă a imperialismului de dominaţie. (Acum, obligată de circumstanţe să se adapteze la un imperialism de expansiune, se produce în ea o transformare imperialistă.) (Rezultate?) Anglia (alt imperialism de dominaţie, după cum o arată tendinţele sale ancestrale, de vreme ce, contrar oricărei logici naţionale, a subjugat mult timp o parte a Franţei) şi-a atins apogeul când, sub Cromwell, a realizat, ca şi Germania în secolul trecut, deplinul său imperialism unificator, chiar dacă unificator printr-o coerciţie mai mare decât în cazul german. Ulterioara sa expansiune şi practicare clară a imperialismului de dominaţie trebuie să treacă prin imperialismul expansiv. Cazul Germaniei o demonstrează. Dar Germania contemporană, în loc să-şi transforme imperialismul de dominaţie în imperialism expansiv, a vrut să-l menţină prin imperialismul de expansiune, ceea ce duce fatalmente la urmări diverse şi la consecinţe care, este de prevăzut, chiar dacă temporar, vor avea un rezultat prost atunci când totul se va sfârşi.

Condiţiile Imperiului Culturii

Conflictul este între egali sau asemănători (complet?).

Astfel, în epoca modernă, există două grupuri de limbi – cele din Nord şi cele din Sud, în Europa; se numesc în general germanice şi, respectiv, latine.

Tendinţa este ca în fiecare din aceste grupuri victoria culturală să aparţină limbii celei mai capabile să exprime, celei mai bogate nu numai în privinţa termenilor şi frazelor, ci şi în capacitatea de exprimare, în complexitatea gramaticală, ca să

spunem aşa. Se poate spune în limba aceasta ceea ce nu se poate spune în celelalte. Dintre limbile numite latine, portugheza este cea mai bogată şi mai complexă.

Engleza, limba cea mai bogată din Europa datorită joncţiunii dintre elementele „anglo-saxone“ şi cele latine, […] în mod natural, păcătuieşte printr-o structură a verbului relativ îngustă şi care doar cu o folosire prolixă a verbelor auxiliare poate fi întru câtva remediată.

[…]

Condiţii imediate ale Imperiului Culturii:

(1) O limbă aptă pentru aceasta, adică: (a) bogată; (b) completă din punct de vedere gramatical; (c) foarte „naţională“.

(2) Apariţia unor oameni cu geniu literar, scriind în această limbă, şi ilustrând-o: (a) cu geniu universal şi […] în interiorul umanităţii; (b) cu geniul perfecţionării lingvistice; (c) [concurenţa altor factori culturali pentru conţinutul acestor opere de geniu].

(3) Baza materială imperială pentru a putea răspândi (încă şi mai mult) această limbă şi a o impune (impunere materială): (a) număr de oameni care o vorbesc iniţial; (b) întindere a situaţiei geografice; (c) cucerire şi ocupaţie perfectă [?]. Complexitate vocalică (mai mult decât consonantică); complexitate de tonalitate (…)

Condiţii imediate ale Imperiului Culturii:

[Condiţii (sociale) care le produc pe celelalte]

O limbă va fi cu atât mai bogată, cu cât naţiunea va fi fost compusă, la începuturile şi la înfiinţarea ei, din elemente *culturale* diferite.

Astfel, dintre limbile europene, limba engleză, care se compune din dublul element cultural germanic şi latin, este cea mai bogată dintre toate.

Urmează spaniola şi portugheza, şi mai ales portugheza, în care concură două elemente culturale – cel latin şi cel arab. Cea mai mare bază

culturală astfel oferită pentru „capacitatea imperială“ a limbii.

Are Portugalia condiţii ca să fie o putere spirituală?

Să distingem, în această chestiune, cele două probleme din care se compune: (1) este posibil ca Portugalia să fie o mare putere spirituală? (2) în caz afirmativ, va fi probabil ca ea să ajungă să fie? Cu alte cuvinte: (1) are Portugalia condiţiile ca să fie o mare putere spirituală? (2) are mediul civilizator condiţiile pentru a evoca, sau a scoate la suprafaţă, virtualitatea acestor condiţii, ca să transforme acest potenţial în realitate?

În privinţa condiţiilor, a capacităţii, trebuie observate următoarele: (1) primul lucru prin care Portugalia a ajuns în atenţia Europei a fost un fenomen literar – până la un punct, şi într-o oarecare măsură, poezia acelor Cancioneiros: mai accentuat, în Romanele Cavalereşti, şi anume *Amadis.* Este puţin lucru? Nu a fost puţin la epoca aceea; iar pentru cercetarea pe care o întreprindem, este totul. Avem deci faptul că prima evidenţiere din punct de vedere civilizator a acestei ţări a fost un fenomen de cultură, adică spiritual; (2) Portugalia s-a afirmat definitiv în civilizaţia europeană prin descoperiri, iar descoperirile sunt un act cultural; mai mult decât un act cultural, ele sunt un act de creaţie civilizatoare. Am creat lumea modernă; cu toate acestea, prima noastră descoperire a fost să descoperim ideea descoperirii; (3) din toate ţările europene (dacă nu cumva sunt ignorant în ce priveşte unele dintre ele), Portugalia este singura la care tipul superior de mentalitate a progresat, nu a regresat, de la începutul secolului al XIX-lea până astăzi. În toate celelalte ţări, valorile superioare au suferit o degenerare. A.W. Benn[85], în cartea sa despre Anglia modernă, vrând să definească stadiul ei actual (la începutul secolului prezent), a intitulat

capitolul în care face acest lucru „Eclipsa Geniului“. Pentru el fenomenul tipic al Angliei moderne este moartea geniului. Şi arată cum, în toate ramurile vieţii superioare, figurile reprezentative şi remarcabile devin din ce în ce mai mărunte pe măsură ce se desfăşoară secolul al XIX-lea şi soseşte secolul XX.

Pe ce se sprijină Imperiul Cultural portughez?

Dacă imperialismul nostru este un imperialism cultural, sau, cu alte cuvinte, dacă este un imperialism al cărui punct de sprijin îl reprezintă Cultura, e evident că, pentru organizarea sa dinamică, trebuie impulsionate elementele de care aparţine din punct de vedere cultural sau cu care se conjugă cultural; fiind un lucru sigur că nu trebuie să uităm că un imperialism, chiar cultural, este tot imperialism, aşadar chiar fiind o politică culturală, ea este totdeauna o politică.

Or, legăturile culturale sunt de trei feluri, dacă le considerăm nu doar din punct de vedere cultural, ci şi politic. Am văzut deja că există, mai întâi, naţiuni, pe urmă grupuri civilizatoare, în final civilizaţia însăşi. Determinarea sensului cultural al unei ţări trebuie, aşadar, să se definească prin determinarea ei în relaţie cu ea însăşi, cu grupul civilizator căruia îi aparţine, şi cu civilizaţia în general.

În relaţia cu sine criteriul definitor este limba, care e ceea ce defineşte o naţiune pentru ea însăşi. Naţiunea care tinde la un imperialism cultural trebuie să înceapă prin a unifica elementele care îi vorbesc limba, fiindcă nu există imperiu fără unificare, şi nici, prin urmare, imperiu cultural fără unificare culturală. Există trei situaţii posibile în acest caz al unificării: sau numai naţiunea respectivă vorbeşte limba ei, şi pretutindeni în acea naţiune se vorbeşte această limbă şi nici una diferită; sau naţiunea în cauză cuprinde popoare care, deşi culturalmente vorbesc limba ei,

naturalmente vorbesc alta; sau naţiunea respectivă exclude popoare pe care nu le poate integra, şi care vorbesc aceeaşi limbă. Cel mai bun exemplu pentru primul caz este Italia, care nu are decât dialecte, şi în care toţi vorbesc italiana, fără să existe vreo colonie italiană, în sensul superior şi naţional al cuvântului „colonie“. Cel mai bun exemplu pentru al doilea caz este Spania, care cuprinde Catalonia şi Euzkadi[86], care vorbesc limbi diferite de spaniolă. Pentru al treilea caz serveşte drept exemplu Portugalia, care, fiind una pe continent, are, de exemplu, o colonie spirituală în Brazilia, unde se vorbeşte aceeaşi limbă, dar care este inevitabil, pentru motivul geografic al distanţei, un popor diferit.

Pentru fiecare dintre aceste tipuri de popoare, în cazul imperialismului cultural, problema se pune diferit.

Portugalia, pentru a-şi determina sprijinul în grupul civilizator, trebuie să caute Iberia, la a cărei personalitate spirituală participă.

Portugalia, pentru a-şi determina sprijinul civilizator, adică pur politic, trebuie să se îndrepte spre Anglia (şi ţările de limbă engleză ???) pentru sprijinirea politică a politicii sale externe.

Portugalia nu se deosebeşte în gen, ci în specie, de celelalte regiuni ale Iberiei. Adică inamicii culturali ai Portugaliei sunt inamicii culturali ai Iberiei, şi viceversa. Fiind vorba de grup civilizator, chestiunea, aici, nu este politică; şi de aceea pot exista inamici *politici* ai Portugaliei care să nu fie şi ai Spaniei, precum şi ai Spaniei care să nu fie şi ai Portugaliei.

Justificarea Imperiului Cultural portughez

Pentru a-şi justifica aspiraţia (de acum) la un imperiu cultural, Portugalia are, pe lângă tradiţia întreruptă a acestui imperiu, adică indicaţia iniţială în acest sens, norocul de a nu fi avut până acum o mare literatură, ci o literatură limitată şi mică,

astfel că este aproape totul de făcut în acest domeniu, ceea ce face posibil să se facă totul, şi modul cum trebuie să se facă.

„Va face pace în lumea întreagă“, spune Bandarra despre Dom Sebastião. Iar pacea în Lumea întreagă e posibilă doar într-o fraternitate deocamdată imprevizibilă, dar care neîndoios va pretinde un mijloc de comunicare egal – o limbă.

Ce ar fi rău să ne pregătim pentru această dominaţie culturală, chiar dacă nu o vom avea? Nu vrem să vărsăm o picătură de sânge; şi în acelaşi timp nu ne dezbărăm de anxietatea umană a dominaţiei. Nu cădem aşadar în sterilitatea universalismului umanitar, dar la fel nu cădem nici în brutalitatea naţionalismului extracultural. Vrem să impunem o limbă, şi nu o forţă; nu ne facem ostilă nici o rasă, de nici o culoare, cum în general nu ne-am făcut vrăjmaşi, pentru că se poate să fi fost şi noi uneori barbari, ca toţi imperialii cuceririi, dar nu am fost mai mult, ci mai puţin decât alţii, şi nici nu ni se poate atribui cusurul că am fi exclus pe cei de altă culoare din casa sau de la masa noastră. Astfel, firea noastră ne pregăteşte pentru acea fraternitate universală pe care o proclamă teozofia şi care este de atâta timp doctrina socială intimă a sectei Rozicrucienilor.

Dacă vom eşua, oricum vom fi reuşit ceva – să ne perfecţionăm limba. În cea mai proastă ipoteză, am rămas să scriem mai bine. Am servit nemijlocit cultura generală şi civilizaţia: chiar dacă mai mult nu am făcut, nu vom fi acuzaţi de a fi păcătuit.

Un imperialism al poeţilor

Există un imperialism al grămăticilor? Imperialismul grămăticilor durează mai mult şi merge mai în profunzime decât cel al generalilor. Există un imperialism al poeţilor? Să zicem. Expresia nu este ridicolă decât pentru cine apără vechiul imperialism ridicol. Imperialismul poeţilor durează şi domină; cel al oamenilor politici trece şi

este uitat, dacă nu-l aminteşte poetul care îl cântă. Spunem Cromwell a făcut, Milton spune. Iar în termenii îndepărtaţi, când nu va mai exista Anglia (pentru că Anglia nu are calitatea de a fi eternă), Cromwell nu va fi amintit decât pentru că Milton se referă la el într-un sonet. Cu sfârşitul Angliei va lua sfârşit ceea ce se poate presupune a fi fost opera lui Cromwell, sau la care a colaborat el. Dar poezia lui Milton se va sfârşi doar când se va sfârşi omul pe pământ, sau întreaga civilizaţie, şi, chiar şi atunci, cine ştie dacă se va sfârşi.

Politică şi mistică

Instinctul de a cunoaşte, dacă uneori se reflectă în ceea ce poate de fapt să fie materie a ştiinţei – pentru că ţine de observaţia exactă, de calculul corijibil, de experimentarea renovabilă – trebuie să se reflecte de multe ori în ceea ce e imposibil de observat în condiţii ştiinţifice, de redus la vreun soi de precizie. Dar instinctul de a cunoaşte nu renunţă, în impulsul său spiritual. Neputând să cunoască prin inteligenţă, cunoaşte prin sentiment, care este inteligenţa dorinţei. Şi unde nu poate observa, crede; unde nu poate calcula, ghiceşte; unde nu poate dovedi, profetizează. Această stare sufletească este misticismul, care înseamnă a avea un sentiment clar despre un lucru de care nu se ştie ce este.

Dacă lucrurile stau aşa – şi aşa se pare că stau –, rezultă că în orice materie umană în care nu poate exista ştiinţă trebuie neapărat să existe misticism. Şi, cum în acest tip de materie sunt cuprinse problemele sociale, întreaga sociologie, şi prin derivaţie toată politica, deoarece politica este sociologie care se ignoră, trebuie să fie în mod esenţial şi mistică. Dacă nu ar fi aşa, ar fi vorba doar de un înalt comerţ fără câştig al naţiunilor. Orice om politic care are un ideal, real sau fictiv, este – trist de spus – un soi de profan al Sfintei Tereza a Pruncului Isus.

Trebuind deci ca orice politică să se bazeze în mod esenţial pe o mistică, cu atât mai mult se aplică acest lucru acelei politici care nu urmăreşte interese ori probleme imediate în timp sau limitate în spaţiu. Nu ai nevoie de mistică atunci când eşti primar, şi ai nevoie doar de puţină când eşti consilier municipal; dar ai nevoie de o mistică atunci când eşti guvernator civil, oricât i-ar nemulţumi asta pe cei care exercită sau au exercitat o asemenea funcţie.

Pentru ca mistica să aibă forţă este nevoie ca ea să provină din însăşi esenţa problemei din care se naşte, şi nu să i se adauge ori să i se suprapună.

Datoria portugheză

Aceasta e datoria portugheză. Tot restul – politici, economii, însăşi independenţa naţiunii – nu are nici o valoare dacă nu duce, şi dacă nu conduce mulţumitor, spre acest scop.

Plăcerea este pentru câini, bunăstarea materială este pentru sclavi; omului îi revin onoarea şi dominaţia.

Bunăstarea poporului, justiţia socială – toate acestea sunt în mod legitim dorinţe ale instinctelor noastre umanitare, dacă suntem sănătoşi la spirit; dar instinctele umanitare nu sunt cele mai înalte calităţi sociale.

Această [boală] elefantiazis a civilizaţiei este Germania, după cum aproape şi întreaga Americă.

Când o naţiune traversează o criză profundă, şi are un mare procentaj de analfabeţi, există o speranţă: aceea că în educarea acestor analfabeţi se află, cum aproape întotdeauna se va afla, în mare parte soluţionarea crizei. Dar când o naţiune traversează o criză profundă, şi este o naţiune cultă, orice speranţă de salvare este mică, pentru că nu există material nou în ea la care să se recurgă. O naţiune cultă scapă cu o relativă uşurinţă de crizele minore, situaţie din care o naţiune care nu este cultă cu dificultate se eliberează, având o

capacitate de reacţie mai mică; din marile crize se eliberează cu dificultate naţiunea cultă.

Portughezul de ieri şi de azi

Populaţia portugheză

Populaţia Portugaliei este astăzi împărţită, din punct de vedere psihologic, în cinci grupuri distincte. Primul grup, şi cel mai mare, care constă din aproape totalitatea marelui nostru procentaj de analfabeţi şi dintr-o rezonabilă parte din popor, plus mica burghezie, care nu există, prezintă caracteristicile distinctive ale individului portughez – lipsa lui de personalitate, afectivitatea sa impulsivă şi incoerentă, discontinuitatea sa în materie de voinţă şi gândire, şi dragostea lui de patrie animalică şi fermă, prin care se reuneşte uşor în jurul a ceea ce formează sau crede că formează Naţiunea.

Al doilea grup, mai restrâns, dar suficient de mare ca să fie important în viaţa naţională, e cel care alcătuieşte masa partidelor politice; îl formează o mare parte din mica burghezie, o mare parte din clasa de mijloc, şi o parte nesigură din marea burghezie. Acest portughez, deşi prezintă aceeaşi discontinuitate ca în primul grup, nu mai are bunele calităţi fundamentale care îl disting pe primul. Patriotismul său, uneori real, este totuşi desfigurat de diversele influenţe partinice, care uneori i se suprapun. Ignorant şi, din acest motiv, admirator al unui străin pe care nu îl cunoaşte, acesta crede în principiile sacre ale revoluţiei, sau în principiile la fel de sacre ale Monarhiei Integrale. Indolent, trăind din angajamente şi funcţii publice pe care nu le exercită, acest strat este principalul obstacol în calea reformării Naţiunii Portugheze. Portughezul simplu este un simplu animal afectiv şi perturbator: o puternică direcţie superioară îl orientează şi îl duce unde vrea. Ceilalţi, presupunând că au opinii, le au

totuşi într-o măsură suficientă pentru a provoca dificultăţi. Dublă dificultate – pentru că îi molipsesc pe naivii stupizi care le sunt inferiori şi pentru că se împotrivesc celor cultivaţi sau mai inteligenţi, care le sunt superiori.

Al treilea grup, din punct de vedere psihologic asemănător cu al doilea, pentru că îl caracterizează aceeaşi incapacitate de a avea o acţiune utilă, este format în mare parte din marea burghezie şi în mare parte din clasa de mijloc. Aceştia sunt inerţi, conservatori şi deznaţionalizaţi. Sunt cei care spun „acolo afară e altfel“, „asta e o ţară unică“, „aici e mai rău decât în Maroc“, fraze care fie nu se aud din gura celorlalte grupuri, fie apar doar episodic şi din imitaţie.

Un al patrulea grup, format din elemente cauzale ale tuturor claselor, grup restrâns şi…[…]

Cele trei specii de portughezi

Există trei feluri de Portugalii, în cadrul aceleiaşi Portugalii; sau, dacă preferaţi, există trei specii de portughezi. Unul a început odată cu naţionalitatea: este portughezul tipic, care formează fondul naţiunii şi al întinderii sale numerice, muncind obscur şi modest în Portugalia şi pretutindeni în toate părţile Lumii. Acest portughez este, din 1578, divorţat de toate guvernele şi abandonat de toate. Există pentru că există, şi de aceea există şi naţiunea.

Altul este portughezul care nu este. A început odată cu invazia mentală străină, care datează, cu o oarecare probabilitate, din epoca Marchizului de Pombal[87]. Această invazie s-a agravat odată cu Constituţionalismul, şi a devenit completă odată cu Republica. Acest portughez (adică cel care formează o mare parte din clasele mijlocii superioare, o anumită parte din popor, şi aproape toate elementele claselor conducătoare) este cel care guvernează ţara. Este total divorţat de ţara pe care o guvernează. Este, din voinţă proprie,

parizian şi modern. Contrar voinţei sale, este stupid.

Mai avem şi un al treilea portughez, care a început să existe când Portugalia, cam pe vremea regelui Dom Dinis, a început, din Naţiune, să se schiţeze ca Imperiu. Acest portughez a făcut Descoperirile, a creat civilizaţia transoceanică modernă, şi apoi a plecat. A plecat la Alcácer Quibir, dar a lăsat în urmă ceva rubedenii, care au fost întotdeauna, şi continuă să fie, în aşteptarea lui. Cum ultimul adevărat rege al Portugaliei a fost acel Dom Sebastião care a căzut la Alcácer Quibir, şi se presupune că a murit acolo, în simbolul întoarcerii regelui Dom Sebastião, portughezii, din dorul imperial, îşi proiectează credinţa pentru ca familia să nu se stingă.

Aceste trei tipuri de portughezi au o mentalitate comună, deoarece sunt toţi portughezi, dar modul cum îşi folosesc această mentalitate îi diferenţiază între ei. Portughezul, în străfundurile sale psihice, se defineşte, cu o aproximaţie rezonabilă, prin trei caracteristici: (1) predominarea imaginaţiei asupra inteligenţei; (2) predominarea emoţiei asupra pasiunii; (3) adaptabilitatea instinctivă. Prima caracteristică îl deosebeşte, prin contrast, de grecul antic, cu care seamănă mult în ceea ce priveşte rapiditatea adaptării şi, ca o consecinţă a acesteia, în inconstanţă şi mobilitate. A doua caracteristică îl deosebeşte, prin contrast, de spaniolul mediu, cu care seamănă în intensitatea şi tipul de sentimente. A treia caracteristică îl deosebeşte de germanul mediu; seamănă cu acesta ca adaptabilitate, dar cea a neamţului este raţională şi fermă, câtă vreme cea a portughezului este instinctivă şi instabilă.

Fiecăruia dintre aceste tipuri de portughezi îi corespunde un tip de literatură.

Portughezul de primul tip este exact asta, pentru că el este portughezul normal şi tipic. Portughezul de tip oficial este ca apa; imaginaţia va continua să

predomine asupra inteligenţei, fără să existe; emoţia va continua să predomine asupra pasiunii, dar fără forţă, fără să predomine asupra nici unui lucru; adaptabilitatea se menţine, dar ea este absolut superficială – din asimilator, portughezul, în cazul acesta, devine pur şi simplu mimetic.

Portughezul de tip imperial absoarbe inteligenţa cu imaginaţia; imaginaţia este atât de puternică încât, ca să spunem aşa, integrează inteligenţa în sine, formând un tip nou de calitate mentală. De aici Descoperirile, care sunt folosirea intelectuală, chiar practică, a imaginaţiei. De aici lipsa unei mari literaturi în epoca aceea (deoarece Camões, deşi mare, nu se ridică, în literatură, la înălţimea faptelor de arme ale infantelui Dom Henrique şi ale împăratului Afonso de Albuquerque, creatori ai lumii moderne şi ai imperialismului modern. Şi această nouă specie de mentalitate influenţează asupra celorlalte două calităţi mentale ale portughezului: prin influenţa ei adaptabilitatea devine activă, în loc de pasivă, iar ceea ce era abilitatea de a face totul devine abilitatea de a fi totul.

Vechiul tip de portughez

Cu privire la prima traversare aeriană a Atlanticului de Sud, de către Sacadura Cabral şi Gago Coutinho[88]

Chiar dacă n-ar avea valoarea care îi este proprie şi directă, ca fapt ştiinţific şi tentativă eroică, totuşi zborul oblic transatlantic al celor doi aeronauţi portughezi ar avea avantajul să ne ofere, nu atât în sine, cât prin consecinţele sale în ţară, trei învăţăminte diferite.

Primul, care derivă din actul însuşi, este mai mult simbolic decât evident. E ca un fel de semn ceresc, fiindcă este aerian, al renaşterii ţării. Prin acest fapt care, chiar dacă din punct de vedere civilizator, valorează puţin, şi nici nu poate să fie

comparat cu grandoarea imperială şi fatidică a descoperirilor, sub aspect ştiinţific valorează mult şi sub aspect uman suficient, prin faptul că revine brusc la suprafaţa vieţii acel tip de trăsătură spirituală tipică şi definitorie pentru oamenii care au stabilit prin descoperiri imperiul nostru trecător. Sir Peter Wyche, vorbind în secolul al XVIII-lea despre portughezi, a spus că erau „remarcabili atât prin studierea premiselor descoperirilor, cât şi prin curajul de a le întreprinde“. (Mă exprim mai bine decât el, pentru că subiectul se pretează la mai multă literatură decât putea el să-i dea. Dar substanţa cuvintelor lui nu dispare din interpretarea mea.) Sigur este că portughezul a apărut în civilizaţie ca om armonios, minte sigură şi planificatoare, braţ capabil să realizeze ceea ce a plănuit chiar el. Aduna în sine îndrăzneala şi ştiinţa care face din îndrăzneală ceva mai mult decât un impuls animalic al cuiva care nu vede. Se distingea prin asta de francez, depărtat prin natura lui de această armonie, capabil doar să planifice fără grandoare, sau să fie mare fără plan, de aceea Destinul, când a vrut să-i dea Franţei un şef în acelaşi timp mare şi lucid, a trebuit să meargă să-l caute în Italia. Se distingea prin asta de italian, riguros, abil, rece, fără entuziasm, nici afecţiune pentru entuziasm, pentru că tipul modern de italian, de la Garibaldi la Fiume, este o ficţiune şi o maimuţăreală, imitată de la francez şi fără har, nici personalitate. Se distingea şi de englez, practic, dar nu precis, îndrăzneţ, prin grosolănie ori eleganţă, dar niciodată prin gândire, cel puţin la sfârşit dacă nu în actul propriu-zis al îndrăznelii. Doar germanul de Bismarck a reuşit să reintroducă în civilizaţia europeană, chiar dacă la un nivel inferior, pentru că organizarea unui simplu imperiu nu se compară cu organizarea unei expansiuni imperiale bazate […]

După aceea, acest portughez a dispărut. A venit portughezul „după vechea modă portugheză“ care

nu este după vechea modă portugheză – bun catolic, toreador, stupid ca o uşă de seif.

Acesta la timpul său a trecut de asemenea; vine portughezul din secolul al XIX-lea, înşelat […] de politica deznaţionalizantă.

La mijlocul secolului trecut vechiul tip de portughez a început, din cine ştie ce cauză misterioasă, să reapară. A reapărut în literatură, fiindcă acţiunea nu îi era propice. A reapărut mai ales cu trei nume mari – Antero de Quental**,** Cesário Verde[89] şi Junqueiro[90]. La Antero, deşi numai în zona literară, revenirea tipului vechi de portughez este deja clară: profunzimea gândirii se uneşte cu graţia formei, nu prin adăugare, ci prin fuziune organică. La Junqueiro, ca şi la Pascoaes[91] după aceea, coboară nivelul, poate că nu al poeziei, cu siguranţă însă al realizării, pentru că unul nu are profunzimea reală a gândirii, iar celălalt nu are siguranţă artistică decât ocazional. Această apariţie este desigur de bun augur; vasta intuiţie a lui Sampaio Bruno[92] a văzut-o oarecum, în critica la adresa „Patriei“ inserată în *Brazilia mentală.* Apariţia filozofiei (adevărata filozofie) în Portugalia, cu Leonardo Coimbra[**93**] şi Raul Leal[94], este alt indiciu al revenirii acestui tip de portughez, aplicată acum în alt sens.

Au revenit şi condiţiile propice pentru manifestarea vechiului portughez, dacă ar mai fi rămas vreunul. Ştiinţa are multe ramuri, dar numai în două se pot îmbina inovaţia ştiinţifică şi curajul personal. Este vorba de explorarea polară şi stabilirea ştiinţifică a direcţiei aeriene. Primul caz constă totuşi mai mult din persistenţă şi tenacitate decât din curaj propriu-zis. Al doilea, pentru prima oară după descoperirile maritime, realizate în pofida ipotezei mărilor negre şi populate de monştri, în condiţiile naturale în care trebuia să apară un portughez care să-l execute. Şi aşa au apărut doi portughezi. Această apariţie la chemarea

orei europene are un înţeles simbolic enorm. Faptul, repet, nu este mare sub aspect civilizator; nu are nimic comparabil cu descoperirile; acest fapt a putut să stabilească navigaţia aeriană pe baze ferme, celălalt a transformat faţa lumii, a creat un nou tip de imperiu, a deschis amplitudinea pământului spre posibilitatea combinată a acelei civilizaţii care până atunci nu se visa decât concentrată în Europa, ori prin Mediterana, ori până în Asia Mică.

A doua învăţătură, pe care ne-o oferă acest zbor remarcabil devine vizibilă prin consecinţe, şi nu prin el ca atare. Este vorba de incompetenţa elementelor actualmente reprezentative ale Portugaliei mai întâi ca să omagieze acest act, în al doilea rând măcar să-l înţeleagă şi în al treilea rând să-l poată înţelege.

Această lipsă de simţ estetic, de simţ intelectual, uneori chiar de simţ moral, derivă, ca fenomen colectiv, din absenţa unui simţ naţional. Într-adevăr, cine nu are despre propria sa personalitate, cu care convieţuieşte permanent, o noţiune apropiată şi lucidă, ce noţiune poate avea despre alte lucruri?

Or, de la începutul dinastiei de Bragança a devenit notabilă absenţa tipului portughez, dispariţia psihologiei portughezului de pe suprafaţa pământului. Au existat întotdeauna, slavă Domnului, patrioţi în Portugalia; portughezii însă au încetat să existe.

Cine nu este ferm convins de rădăcinile profunde ale fiinţei sale, adică de poporul căruia îi aparţine, despre ce altceva poate avea o certitudine sau o noţiune?

Asta este ceea ce indignează şi revoltă. Şi ar merita să fie pedepsit singurul jurnalist care există în Portugalia, pentru că doar fără nume se poate scrie numele Domnului Homem Cristo[95].

Dar nu numai simpla lipsă de educaţie şi de simţ estetic, simpla josnicie a sentimentelor, au ieşit la

lumină cu ocazia acestor omagieri. S-au dezvăluit şi cauzele acestor sentimente meschine, anume lipsa de viziune civilizată şi lipsa de instinct portughez.

Un exemplu – mai dureros prin constanţa şi inconştienţa sa – este modul cum în limbajul tribunei şi al presei se folosesc, pentru elogierea unor contemporani insignifianţi, numele cele mai mari ale istoriei noastre. Orice Afonso Costa[96] (şi sunt atâţia!) este Marchizul de Pombal al secolului XX. Orice Couceiro[97] este un Nun'Álvares[98]. Jalnica intrare în războiul european pe care am avut-o ca servitori ai Angliei şi lachei ai Franţei – adică ceea ce suntem cu adevărat, şi asta era sigur – a suscitat comparaţii amintind de descoperitori şi de oamenii care au scris numele de portughez cu sânge etern din răsăritul până la apusul Lumii.

Când într-o zi un colaborator ocazional la *Lumea* l-a comparat pe França Borges[99] cu un Nun'Álvares, s-a atins limita. […]

Ceea ce este mediocru şi dizgraţios, fiindcă e nearmonios, la portughezul de astăzi, aşa cum l-au creat principiile liberale şi altele, se dezvăluie astfel permanent. Deschizi un ziar monarhic, găseşti o referire la trista figură naţională care a fost regele Dom Carlos[100], a cărui domnie a însemnat abisul decadenţei, al nepăsării şi al disensiunilor; şi în ce termeni se referă aceste ziare la stimabilul Dom Carlos? În termeni pe care cine nu ar vedea numele cu siguranţă că i-ar socoti destinaţi a se referi la regele Dom João II[101]. Un străin, total necunoscător al istoriei noastre, uşor ar crede că perioada de domnie a acelui rege a fost apogeul descoperirilor noastre sau al măreţiei imperiului nostru. Morţii merită, cel puţin, respectul pudorii noastre când vorbim despre ei. Dacă mai mult nu există, măcar să existe asta. Ce s-ar spune atunci

despre cel care ar înălţa, în elogii triste, măreţia lui Antero de Quental ca poet epic, sau ar vorbi despre profunzimea filozofică a lui Bernardim Ribeiro[102]?

Paiva Couceiro nu a scăpat de comparaţia cu Nun'Álvares. Marele Conetabil este, de altfel, de o enormă lipsă de noroc. Orice om care combate ceva de o oarecare importanţă ajunge imediat să merite, de la referenţii noştri, desemnarea de mare şef militar medieval.

Aceşti oameni merită să fie trataţi altfel decât politicienii şi ocazionalii care umblă pe după colţuri pentru a cerşi indirect omagii. Nu este vorba de un Afonso Costa sau de un Lopes Vieira[103], care s-au născut pentru ca să trăiască din aplauzele externe ale celorlalţi, fiindcă, dacă nu pentru asta, pentru ce s-or fi născut?

Aceşti oameni sunt oameni.

Cu Soldatul Necunoscut, fapt de mai mică anvergură patriotică şi consacrare care începea să fie plagiată după consacrări identice străine, s-a întâmplat acelaşi lucru. În tot cazul, şi în pofida faptului că intrarea în războiul european s-a realizat în condiţii de ineleganţă supremă, care au reuşit să transforme tragedia atâtor vieţi pierdute într-un episod meschin de politică partizană, pioasa natură a omagiului trebuia să fie ceva mai mult decât gunoiul la care s-a ajuns.

A existat grija de a trezi în toate modurile instinctul superstiţios al poporului. Superstiţia este doar teama de a se încălca legile necunoscute ale universului. Şi cum aproape toate legile universului, şi desigur cele fundamentale, ne sunt necunoscute, orice minte sănătoasă este, firesc, superstiţioasă. Cine recunoaşte, din instinct sau din inteligenţă, că în realitate nu ştie nimic despre lumea în care trăieşte, nici despre forţele care o pun în mişcare, nici cum se distribuie destinele, cine, din instinct sau raţiune, recunoaşte că voinţa umană este un biet fum peste care suflă vânturile

venite din noapte, neapărat trebuie să fie superstiţios.

În toate modurile s-a căutat trezirea superstiţiei poporului în sensul creării de temeri. Traversarea ajunsese la mijloc, şi deja se organizau serbări pentru momentul când ea urma să fie dusă la bun sfârşit. Delirul de speranţă al proştilor a crescut atunci când au fost zăriţi primii munţi, deoarece aceasta însemna cu adevărat demonstraţia absolută a direcţiei corecte şi marca punctul de unde traversarea începea să devină realitate.

S-a dat avionului numele fatidic de *Lusitânia*, în ciuda cererilor diverse şi a protestelor.

Poeţii minori, schimburile forţelor vii, toţi aceştia care sunt departe de a fi totul, deschizătorii marilor consacrări, neclintiţii tuturor omagiilor nu au lipsit, pentru că una dintre caracteristicile lor este să nu lipsească de acolo unde nu sunt nici doriţi, nici potriviţi.

Şi-au încordat arcurile, şi-au pus steaguri, au pregătit serbări, nu atât pentru a celebra ceea ce se realizase deja, chiar dacă era mult, ci pentru a sărbători ce mai rămânea de făcut, amintind de faimoasa medalie de prost augur pe care Napoleon a pus să fie turnată pentru a celebra invadarea Angliei, care nu s-a înfăptuit niciodată.

[…]

Plebea inteligenţei i-a înconjurat într-un asemenea mod pe cei doi aviatori, încât nimeni nu a putut ajunge la ei fără să rişte să se murdărească. Au dat un ton definitiv grosolan omagiilor – cu o lipsă de simţ estetic, şi chiar moral, atât de inconştient de întristătoare –, încât cine ar fi vrut să aducă omagii de bun-simţ celor doi navigatori ar fi trebuit să renunţe, cum de fapt s-a şi întâmplat. Nu emoţia plebei, care are eleganţa unui act instinctiv, trebuie criticată de inteligenţă. Ci stângăcia celeilalte plebe, a aceleia care, aşa cum a spus scriitorul francez, „cuprinde mulţi oameni de calitate“, este întotdeauna dăunătoare.

Depreciat fiind astfel totul, nu putem decât protesta, cu conştiinţa anticipată a inutilităţii protestului.

Şi astfel a fost înjosit, în faţa ţării şi a străinătăţii, un fapt demn de glorie pentru că este mare, de admiraţie pentru că este eroic, de respect pentru că este patriotic. Doi bărbaţi care şi-au folosit, ca să-l întreprindă, o sumă de mari calităţi, dintre care nu lipseau modestia şi supunerea instinctivă la ceea ce Destinul ar fi vrut să facă din ceea ce voiau ei să facă, au fost expuşi zeflemelelor publicităţii comerciale ca să servească intereselor a două ziare din punct de vedere intelectual de dispreţuit şi din punct de vedere naţional mai prejos de orice adjective. Întregul zbor transatlantic s-a transformat într-un act de propagandă în folosul publicaţiilor *Século* şi *Diário de Notícias.* Cine ar putea crede că cel mai mărunt ţel patriotic a reuşit să forţeze porţile de fier cu care întreprinderile de genul acestora se apără de solicitările inteligenţei şi nobleţii? Una, cea dintâi, proprietate a unui străin şi întotdeauna înfăşurată în halatul rupt al campaniilor financiare fără elevaţie şi fără scrupule; cealaltă, sclavă a unei plutocraţii fără patrie, pentru că plutocraţia prin natura ei nu are patrie – ambele parazitează.

Obişnuiţi să-i consacre cu aceleaşi cuvinte tipărite pe actori, pe politicienii de gunoi, oamenii noştri reprezentativi nu mai sunt în stare să recunoască adevăratele valori care i-ar putea orienta în consacrarea unui act într-adevăr mare. Cum au folosit deja adjectivele maxime pentru personaje minime, trebuie să aplice personajelor maxime aceleaşi adjective care au devenit deja minime.

Dacă ar exista la oamenii aceştia un rest de echilibru mental, simpla cunoaştere a propriei lor nulităţi ar fi găsit fără dificultate un mod decent de a realiza această consacrare, fără să dăuneze adjectivelor lor şi sub-oamenilor cărora obişnuiesc

să le aplice. Ar fi fost sobri în narare, aşa cum sobri în întreprinderea lor au fost cei doi aviatori. Şi cu omagiile, de pronunţat la sfârşitul călătoriei terminate, sau încheiate în vreun fel, i-ar fi însărcinat pe câţiva bărbaţi care încă mai au o valoare intelectuală în Portugalia – un Junqueiro, un Pascoaes sau pe João Arroio[104] cu oratoria lui.

Chiar să nu le treacă prin minte directorilor acestor *Borda-d'Água*[105] zilnice că există lucruri pentru care nu sunt competenţi? Atât de înaltă să fie aprecierea de care se bucură cuvântul lor, vorbit sau scris, încât să-l socotească potrivit pentru toate ocaziile, adecvat pentru toate gesturile?

Să ne imaginăm că mâine s-ar petrece în Portugalia un fapt mai important (deşi diferit din punct de vedere calitativ) decât zborul transatlantic. Cum l-ar consacra? Cine l-ar consacra?

[…]

Înainte, doar în Imperiul Roman se mai întâlneşte o atât de dreaptă armonie între calităţile de a planifica şi cele de a executa; dar cu deosebirea că ceea ce au planificat şi executat romanii se afla în interiorul imperialismului de totdeauna: cucerirea şi ocuparea înţeleaptă a teritoriilor, administrare ordonată, ceva nou acolo fiind numai perfecţiunea ştiinţei administraţiei şi remarcabila aplicare în practică a culturii greceşti şi a rezultatelor ei; câtă vreme în imperiul portughez elementul cultural, ştiinţa le aparţineau portughezilor, la fel ca şi execuţia. Astfel a trebuit să folosim cele trei elemente ale planului – ştiinţa, teoria practicii, practica.

Pe lângă valoarea care îi este proprie şi directă, ca fapt ştiinţific şi tentativă eroică, zborul transatlantic al aeronauţilor portughezi mai are şi avantajul de a ne oferi, nu numai prin el ca atare, ci şi prin consecinţele lui, trei învăţăminte diferite.

Primul, care este cel care derivă din actul însuşi, este mai mult simbolic decât evident. Este parcă un semn ceresc, fiind aerian, al reînvierii ţării.

Exces de imaginaţie

Ori de câte ori cineva începe să discute despre caracterul poporului portughez, se poate ghici că, la un anumit moment al analizei, va spune că una din cele mai notabile facultăţi ale spiritului nostru este excesul de imaginaţie. Printr-o întâmplare inexplicabilă, această apreciere vulgară este justă. E un lucru sigur că portughezul suferă de o imaginaţie excesivă.

Or, fiinţele cu imaginaţie excesivă suferă fatalmente de o boală; această boală este deficienţa de imaginaţie.

Asta poate să-i pară un paradox celui care încă mai crede, în mod naiv, că există paradoxuri pe lumea aceasta. Aserţiunea este însă atât de uşor de demonstrat, încât nu merită să dăm atenţie modului cum se prezintă.

Să luăm un exemplu cunoscut. Este cazul acelor literaţi moderni care în opera lor se entuziasmează de nebuni, de vagabonzi şi de criminalii înnăscuţi, sau, într-un grad mai puţin sângeros, de proletarii „zdrenţăroşi şi oprimaţi“ sau de alte teme asemănătoare. Or, orice artist, dacă nu prin condiţie socială, este, măcar prin temperament, contrariul a tot ceea ce nebunii, criminalii înnăscuţi sau proletarii sunt realmente şi cu adevărat. Se întâmplă, aşadar, ca simpatia lor pentru asemenea făpturi să nu se poată naşte decât din violenta necesitate de a se desprinde de temele din mediul în care trăiesc – atât mediul social, de oameni paşnici şi doar vorbăreţi, care îi înconjoară pe artişti, cât şi din mediul, ca să spunem aşa, nervos, adică acea dispoziţie rafinată şi pretenţioasă care este atmosfera spirituală în care trăieşte artistul cu sine însuşi. Iar această necesitate de a se desprinde din atmosfera psihică, în care

respiră, este vizibil rezultatul unei imaginaţii excesive. De altfel, genul literar pe care această specie de autori îl cultivă – teme excesive, sentimente exagerate, stil complex şi bolnăvicios –, totul confirmă că este vorba de un fenomen de imaginaţie excesivă.

Dar, dacă l-am plasa pe unul dintre aceşti literaţi printre criminali înnăscuţi veritabili, printre nebuni adevăraţi sau printre proletari existenţi, condamnându-l, nu să traverseze acest mediu, ci să trăiască în el, nefericitul nu ar fugi decât numai dacă l-am împiedica să fugă. Aceeaşi rafinată condiţie nervoasă şi imaginativă, pe care i-o creează entuziasmul pentru asemenea medii, l-ar scoate de acolo, dacă ar zăbovi printre ele.

Ce explicaţie are acest fenomen? Cea pe care am dat-o de la început: deficienţa imaginativă care îi caracterizează pe imaginativii cu prisosinţă. Dacă atunci când îşi construieşte în spirit o reprezentare clară a acelor figuri care îl atrag, artistul ar reuşi să şi le imagineze *cu adevărat, cu o claritate absolută*, această claritate ar echivala cu o presimţire a înseşi acestor medii, şi ar duce, de la bun început, la aceeaşi scârbă de ei pe care ar provoca-o un contact real.

Toată această demonstraţie are legătură cu excesul de imaginaţie al portughezului. Iar scopul pentru care am făcut demonstraţia este ca să putem stabili în mod limpede ce terapeutică trebuie să se aplice în acest caz. Odată cu demonstraţia, pe care am făcut-o, terapeutica a fost deja indicată. Aici, ca şi în homeopatie, *similia similibus curantur*[106], excesul imaginativ al portughezului, care i-a fost atât de dăunător, nu poate fi vindecat decât printr-o cultivare tot mai mare a imaginaţiei portugheze. A educa noile generaţii în vis, în visare, în cultul prolix şi bolnăvicios al vieţii interioare va duce la a le educa pentru civilizaţie şi pentru viaţă. Pe lângă faptul că este uşor şi agreabil, tratamentul dă rezultate sigure.

Mai mult elenici decât latini

Nu există nimic mai puţin latin decât un portughez. Suntem mult mai elenici – capabili, ca grecii, de a obţine proporţia numai în afara legii, în libertate, în angoasă, eliberaţi de presiunea statului şi a societăţii. Nu este o blague geografică faptul că Lisabona şi Atena se află aproape la aceeaşi latitudine.

Patria portugheză

Criza generală a naţionalităţii

(Neputinţa de a forma elite)

Criza centrală a naţionalităţii portugheze provine din neputinţa sa de a forma elite. O naţiune valorează cât valorează elita ei.

Descoperirile şi cuceririle care le-au urmat, emigraţia şi războaiele pe care le-au motivat amândouă, au târât după ele, cum este natural, partea cea mai puternică, mai cutezătoare, mai competentă a naţiunii. Aşa s-a distrus elita.

Cel mai rău este că elita nu s-a refăcut. Asta înseamnă că nu au mai revenit circumstanţele creatoare ale unei elite, sau, cel puţin, ale unei elite perfecte.

Care sunt circumstanţele creatoare ale unei elite? O elită devine perfectă: (1) cu cât este mai diferită de restul populaţiei în orice privinţă; (2) cu cât este pe de altă parte mai unită cu restul populaţiei printr-un interes naţional; (3) cu cât acţionează mai mult asupra restului populaţiei.

Elita nu înseamnă o clasă, ci o serie de indivizi.

Condiţii auxiliare ale elitei: (1) aristocraţia de sânge, deoarece determină scindarea ţării. Ţară democratizată, ţară în care scade imediat nivelul elitei. (2) […]

Condiţii biologice: Neintervenţia statului în materia biologică sau demografică; […]

Condiţii economice: Regim concurenţial cât mai strâns posibil.

Mesaj *şi numele de Portugalia*

Cartea mea Mesaj se numea iniţial Portugalia. Am schimbat titlul pentru că vechiul meu amic Da Cunha Dias mi-a atras atenţia – observaţia sa fiind în acelaşi timp patriotică şi publicitară – că numele Patriei noastre astăzi a ajuns să ţină de prostituţie atribuindu-se pantofilor, la fel cum pentru hoteluri se folosesc nume din Dinastie. „Vrei cumva să pui titlul cărţii dumitale în analogie cu «portugalizează-ţi picioarele»?“ Am fost de acord şi am cedat, la fel cum sunt de acord şi cedez de fiecare dată când mi se vorbeşte cu argumente. Simt o mare plăcere să fiu învins dacă ceea ce mă învinge este Raţiunea, oricine ar vorbi în numele ei.

I-am pus în mod instinctiv acel titlu abstract. L-am înlocuit cu unul concret dintr-un motiv…

Curios este că titlul *Mesaj* este mai potrivit – pe lângă motivul care m-a făcut să-l aleg – decât titlul iniţial.

Dumnezeu vorbeşte toate limbile, şi ştie bine că, pentru a se face înţeles de un sălbatic, trebuie să folosească un idol african, şi nu metafizica lui Platon, baza intelectuală a creştinismului. Îmi rezerv însă dreptul de a gândi că o asemenea formă de religie este o formă inferioară. Fără îndoială că este nevoie şi de cineva care să cureţe cartofii de coajă, dar, recunoscând necesitatea şi utilitatea actului, mă scutesc de a-l considera comparabil cu actul de a scrie *Iliada.* Dar mă abţin să-i spun celui care curăţă cartofi să-şi lase treaba sa şi să se apuce să scrie hexametri greceşti.

Nelusitanitatea noastră intimă

Ruina noastră culturală, nelusitanitatea noastră intimă, acesta este răul care ne macină; toate celelalte, oricât de grave ar fi, pot să treacă, îşi pot găsi o soluţie. Dar pentru ceea ce, continuat fiind, este moartea însăşi, nu există soluţie.

De la efortul instinctiv al societăţii portugheze, de la operaţia obscură a legilor necunoscute după care sunt guvernate societăţile, şi care sunt comentariul ades ironic pe marginea voinţei inutile a omului, pe marginea efortului steril al voinţelor individuale şi conştiente, nu putem spera nimic, deşi am putea spera. Adevărul e că nu putem să avem încredere în ceea ce nu cunoaştem, şi nici să lucrăm pro sau contra a ceea ce este inevitabil şi sigur.

De la stat de asemenea nu putem spera nimic, dar, aici, pentru alt motiv. Statul nu este portughez, statul nu este decent, statul este, începând din 1820, sub stăpânirea unor oameni a căror operă este esenţa trădării şi a eşecului. Să cauţi sprijinul statului este la fel de absurd precum este să cauţi să-i influenţezi pe oamenii care îl conduc. Nu există la ei nici o scânteie de bunăvoinţă patriotică, şi nici de luciditate portugheză. Trăiesc din asta, şi nici măcar nu trăiesc din asta cu eleganţă. Efortul revoluţionar de a-i răsturna este o pierdere hibridă de energie. Cine o să le urmeze? Nu există în Portugalia nici o grupare sau un partid, nici o reuniune de oameni durabilă ori ocazională capabilă să conducă ţara. Ce există este cât se poate de rău, dar asta există. Sidónio Pais[107] era Sidónio Pais, iar guvernarea sa a rămas celebră prin imoralitate, prin reţeaua nesfârşită de protecţii, prin prolixa neruşinare în afaceri obscure şi crime politice. Când acest om, care avea calităţile mistice ale unui conducător al naţiunii, care avea viclenia necesară să manipuleze oamenii, şi energia pentru a-i stimula, nu a putut, onest cum era, să străpungă încercuirea de hoţi din jurul său, nu a putut, loial cum era, să evite să fie înconjurat de trădători şi de bandiţi, nu a putut, nobil şi curajos cum era, să evite să fie înconjurat de asasini şi de bătăuşi – ce fel de om aşteptăm noi să vină şi să facă operă de regenerare? Cât despre partidele de opoziţie, cum nu au învăţat nimic

după Monsanto, când, revenind la putere, s-au dovedit încă şi mai corupte decât fuseseră în timpul obscurului consulat al lui Costa e Norton, când, ca să se opună regimului Sidónio, au continuat, agravându-le, greşelile acestuia, şi au dezorganizat ordinea socială pe care el o pusese cu adevărat pe picioare, şi unitatea morală a naţiunii, pe care tot el […] o schiţase, ce împrejurări trebuie noi să mai aşteptăm care să le înveţe pe acestea ceva? Faptul de a fi în opoziţie le-a imprimat doar mai multă grosolănie după victorie.

Intervenţia noastră în război s-a datorat în mod esenţial unor cauze obscure, exceptând retorica cuvintelor şi scopurile oculte ale destinului.

Dacă au nimerit-o cei care ne-au dus la război – a fost din greşeală.

Cei trei factori ai decadenţei

Dezorientarea în care am trăit, decadenţa în care am vegetat derivă din acumularea a trei forţe, care în trei epoci diferite au intervenit în viaţa naţională şi a căror nefericită influenţă a dăinuit.

Primul factor – decadenţa propriu-zisă – datează de la expediţia la Alcácer Quibir, se prelungeşte în timpul domniei Filipilor[108], şi există şi astăzi. Străfulgerări trecătoare – restauraţia, Marchizul de Pombal, Preşedintele Sidónio Pais – sunt doar (cu excepţia ultimului caz, de ale cărui consecinţe încă nu putem vorbi) remisiuni ale bolii noastre colective.

Al doilea factor – deznaţionalizarea – a început prin instaurarea sistemului monarhic străin, care, implantat prima dată în 1820, s-a târât, printr-un neîntrerupt război civil, latent sau vizibil, până la statornicirea sa în 1851, prin coruperea definitivă a deprinderilor noastre politice şi administrative şi prin abandonarea totală a guvernării de sorginte portugheză.

Al treilea factor, prelungire a celui de-al doilea, a apărut pe deplin în 1910, odată cu instaurarea

Republicii. Deznaţionalizarea a devenit, din acel moment, degenerescenţă. Iar degenerescenţa nu se limita la partidele pe care le-a adus cu sine Republica (nu există stare socială morbidă care să aparţină exclusiv unui partid), ci a cuprins şi vechile partide monarhice a căror operă a fost doar continuată de republică prin adâncirea anarhiei.

Problema portugheză constă în distrugerea triplului strat de negativism care acoperă astfel Patria.

Bazele definirii civilizatoare a unei naţionalităţi

Problema stabilirii unor baze pentru definirea civilizatoare a oricărei naţionalităţi apare abia, are un prilej favorabil abia când acea naţionalitate se află într-o perioadă de despărţire de un trecut instituţional, care se prăbuşeşte spre un viitor instituţional, pe care îl tatonează. Ar fi absurd să se pună o problemă naţională când nici o forţă instinctivă naţională nu pune în mod spontan o asemenea problemă. Dar în răgazurile de interludiu şi disoluţie, când ce este vechi moare iar ce este nou încă mai suferă de lipsa de articulare a copilăriei, îi revine inteligenţei iniţiativa organizării, pe care instinctul, destituit, nu o mai are, iar fapta viitorului, infantilă, nu a ajuns încă să o formuleze.

Naţiunea şi vitalitatea naţională

Ce este o naţiune: (1) diferitele genuri de grupări umane – mulţime, grup, societate; (2) diferitele genuri de grupări naturale – corp (anorganic), organism, organism social; (3) diferitele genuri de societăţi – societate primitivă, societate neprogresivă, societate civilizatoare. Prin naţiune se înţelege aici un organism social capabil de progres şi de civilizaţie.

Vitalitatea naţională: (1) o naţiune este puternică în măsura în care: (a) are o individualitate proprie; (b) răspunde cu uşurinţă la

influenţele străine; (c) este capabilă să creeze noi elemente civilizatoare; (2) perioadele de exaltare şi depresiune ale naţionalităţilor depind de legi sociale necunoscute, dar a căror acţiune se dezvăluie producând acele rezultate; sunt de trei ordine: (a) perioada când o naţiune are pur şi simplu o individualitate proprie; (b) perioada când o naţiune, pe lângă faptul că are o individualitate proprie, răspunde cu uşurinţă la influenţele străine; (c) perioada când o naţiune, pe lângă faptul că are individualitate proprie şi răspunde cu uşurinţă la influenţele străine, creează elemente civilizatoare [mai bine spus: (a) unul dintre aceste lucruri; (b) două dintre aceste lucruri; (c) aceste trei lucruri]; (3) în funcţie de naţiuni, aceste elemente variază; există: (a) *naţiuni creatoare,* adică cele care, în perioada lor simplă, fără să aibă individualitate proprie şi fără să răspundă cu uşurinţă la influenţele străine, sunt totuşi creatoare; aceste naţiuni prezintă în perioada lor mijlocie o joncţiune între calitatea creatoare de bază şi cea de a răspunde la influenţele străine; iar în perioada lor maximă, îmbină cele trei calităţi; (b) *naţiuni distribuitoare*: sunt cele a căror primă perioadă se manifestă prin modul cum răspund la influenţele străine; a căror a doua perioadă se dezvăluie prin, în plus, crearea unei individualităţi; şi a căror a treia perioadă le îmbină pe cele trei; (c) *naţiuni tipificatoare*: sunt cele care în perioada lor inferioară abia apar ca individualităţi; care în a doua perioadă se prezintă ca fiind creatoare; iar în a treia perioadă le îmbină pe toate trei, ca de obicei. Importanţa civilizatoare a naţiunilor este, conform acestei scale: 1. cele care mai presus de orice sunt creatoare, chiar şi în perioada inferioară; 2. cele care sunt influenţate de străinătate, adică sunt canalizatoare, aparţinând unei specii inferioare de creaţie, în perioada lor minimă; 3. cele care în perioada lor inferioară sunt doar tipice pentru ele însele.

Forme de viaţă naţională: Viaţa naţională prezintă trei forme, în funcţie de punctul de vedere sub care este privită: (a) de constituirea ei ca grupare de indivizi; (b) de constituirea ei ca organism social; (c) de constituirea ei ca societate civilizatoare. […]

Înţelesul de Portugalia

Primul adevăr al sociologiei – ştiinţă, de altfel, conjecturală şi imperfectă – este că omenirea nu există. Există, da, specia umană, dar într-un sens pur zoologic: există specia umană aşa cum există specia canină. În afară de asta, expresia omenire poate avea doar un înţeles religios – acela că suntem toţi fraţi întru Dumnezeu, sau întru Cristos. Între sensul zoologic, care este dincoace, şi cel religios, care este dincolo de sociologie, nu încape nici un alt înţeles. Din punct de vedere sociologic, nu există omenire, adică omenirea nu este o fiinţă reală.

În realitatea socială există doar două fiinţe reale – individul, pentru că este într-adevăr viu, şi naţiunea, pentru că este singura modalitate prin care aceste fiinţe vii, numite indivizi, se pot grupa socialmente stabil şi fecund. Baza mentală a individului, prin însuşi faptul că este individ, e egoismul, iar indivizii se pot grupa doar în virtutea unui egoism superior, în acelaşi timp propriu şi social. Acest egoism este cel al patriei, în care ne integrăm în noi prin intermediul celorlalţi, devenind puternici prin ceea ce nu suntem.

Baza patriei este idiomul, pentru că idiomul este gândirea în acţiune, iar omul este un animal gânditor, iar acţiunea este esenţa vieţii. Idiomul, prin însuşi faptul că este o tradiţie cu adevărat vie, singura cu adevărat vie, concentrează în sine, fără distincţie şi în mod natural, un ansamblu de tradiţii, de feluri de a fi şi de a gândi, o istorie şi o memorie, un trecut mort care doar în el poate să retrăiască. Nu suntem fraţi, deşi am putea fi

prieteni, cu cei care vorbesc o limbă diferită, fiindcă prin aceasta ei dovedesc că au un suflet diferit. Suntem, pe lumea asta, împărţiţi prin natură în societăţi secrete diferite, în care suntem iniţiaţi prin naştere; şi fiecare are, în idiomul care-i aparţine, propriul său trecut, propria sa parolă.

Tot restul care formează grupuri în interiorul vieţii naţionale – familia, regiunea, clasa – sunt ficţiuni intermediare, unele pe jumătate fizice, altele pe jumătate economice şi, dacă îşi asumă prea multă importanţă în viaţa naţională, sunt elemente de dezintegrare a ei. Din conştiinţa excesivă a clasei se naşte comunismul. Din conştiinţa excesivă a regiunii se naşte separatismul. Din conştiinţa excesivă a familiei se naşte acel egoism atât de deplorabil din punct de vedere social, precum şi cel individual, care face ca un om să evite să-şi apere patria pentru că prin moartea lui poate să-şi lase copiii fără sprijin, sau să se eschiveze de la crearea de opere de artă, cu care să devină cunoscută patria sa, pentru că trebuie să câştige ca să le poată da de mâncare copiilor.

Toate relaţiile sociale dintre indivizi sunt în mod esenţial relaţii mentale, pentru că, indiferent ce-ar spune Biserica, omul este de fapt un animal raţional. Or, viaţa – socială sau oricare alta – este socialmente acţiune, iar gândirea în acţiune este cuvântul, vorbit sau scris (iar cuvântul scris este cuvântul vorbit pentru cine nu ne poate auzi, fie fiindcă se află departe, fie pentru că încă nu s-a născut). Baza relaţiilor sociale este aşadar idiomul: nu suntem fraţi, socialmente vorbind, decât cu cei care vorbesc limba noastră – şi cu atât mai mult cu cât vorbesc mai mult limba noastră, adică, cu cât investesc mai mult în ea, ca şi noi, fiindcă este limba lor maternă, ca şi a noastră, toată sentimentalitatea instinctivă, toată tradiţia acumulată, pe care le poartă în ele structura, sunetul, jocul sintactic şi idiomatic. De îndată ce

două regiuni cu aceeaşi limbă se separă în state diferite, pe loc începe să se statornicească o diferenţiere în structura limbii – subtilă şi impalpabilă uneori, accentuată alteori, dar despărţirea în două patrii tinde întotdeauna să producă o separare în două idiomuri.

Baza sociabilităţii, şi deci a relaţiei permanente dintre indivizi, este limba, limba cu tot ceea ce poartă în ea, care defineşte şi formează Naţiunea.

Fiind egoismul baza vieţii individuale, prin însuşi faptul că este viaţă individuală, nimic nu poate dura sau dăinui pe lumea asta dacă nu-şi are baza în egoism. Egoismul este, prin natură, antisocial, deoarece fiecare individ, fiindcă este el, e opus tuturor celorlalţi. Nu va putea deci să existe viaţă socială dacă nu este posibil să se găsească o formă socială a egoismului, oricare ar fi ea, ca să spunem aşa, adică o sinteză între egoism şi sociabilitate. Or, dacă baza sociabilităţii este idiomul, prin forţa lucrurilor patria, fundamentată pe comunitatea idiomului, aceasta este baza vieţii sociale. Ca fenomen egoist, se opune tuturor celorlalte patrii, şi de aici războiul, ca cel mai natural şi spontan dintre toate fenomenele sociale. Ca fenomen antiegoist, generează fraternitatea dintre oameni, putând astfel să pregătească, la cei mai culţi şi mai nobili, o înţelegere a patriilor celorlalţi, şi o anume fraternitate antirăzboinică – cel puţin în intervalurile dintre războaie –, un schimb reciproc […], şi de aici două fenomene, comune întregii vieţi istorice a omenirii: războiul, care este egoismul centrifug, şi comerţul, care este egoismul centripet al naţiunii.

Cultura portugheză în cadrul grupului iberic

Aceste grupuri civilizatoare au în comun creştinismul şi au ca deosebire fiecare o variantă a creştinismului.

Ca să determinăm cu precizie care este cultura portugheză trebuie să determinăm mai întâi care

este cultura caracteristică a grupului iberic, din care reprezentăm o ramură specială; şi, ca să determinăm care este cultura grupului iberic, trebuie să stabilim mai întâi care este cultura generală a creştinismului, a civilizaţiei creştine, din care grupul iberic reprezintă o modalitate specială, sau, mai degrabă, un atribut al acelei substanţe, în limbajul lui Spinoza.

O triplă ruptură de echilibru

Viaţa naţională portugheză suferă astăzi de rezultatele unei triple rupturi de echilibru. Prima ruptură s-a produs odată cu intrarea în decadenţă – oriunde s-ar situa asta, înainte, în timpul sau după Alcácer Quibir. A doua ruptură de echilibru s-a produs odată cu implantarea constituţionalismului, care a întrerupt tradiţia politică naţională, fără să construiască nimic naţional care să înlocuiască regimul naţional răsturnat.

Prima ruptură de echilibru e cea care se produce în toate cazurile de decadenţă – ruptura relaţiei sănătoase dintre guvernanţi şi guvernaţi, starea socială în care guvernanţii, chiar dacă întâmplător guvernează bine, guvernează, în orice caz, întotdeauna în afara relaţiei interpretative cu generalitatea poporului pe care îl guvernează. Această lipsă de interpretativitate din partea guvernanţilor se explică uşor. Primul fenomen al decadenţelor este pierderea coeziunii sociale; iar rezultatul prim al pierderii coeziunii sociale este degenerescenţa patriotismului. Nu că patriotismul ar dispărea, dar el trece din stadiul dinamic constant într-un stadiu static. Doar o convulsie puternică de origine externă îl trezeşte; fără asta, poporul în ansamblul lui se dezinteresează de Patrie, de guvernanţi, iar clasele sfârşesc prin a se dezinteresa, pe cât se poate din punct de vedere economic, unele de altele. Rezultatul este o decadenţă integrală, care atinge treptat […]

Restauraţia din 1640 s-a produs printr-o revoluţie aristocratică, pe care poporul a sprijinit-o, dar la care nu a colaborat activ.

Eroarea Marchizului de Pombal a fost că a distrus puterea aristocraţiei fără să creeze alt punct de sprijin regalităţii, care a rămas astfel suspendată în aer, în afara relaţiei cu ţara. Dată fiind această eroare fundamentală, nu a folosit la nimic că a stimulat industriile, a sprijinit comerţul, a promovat disciplina armatei. Opera avea să treacă odată cu omul, cum s-a şi întâmplat de fapt. Victimă a erorii intelectualiste a secolului al XVIII-lea, Pombal a crezut că poate guverna fără să ţină seama de elementele instinctive şi subconştiente care, aşa cum ştiinţa ştie astăzi, sunt partea fundamentală a psihismului uman şi, mai ales, a psihismului colectiv, creat prin interrelaţia instinctelor, şi nu prin contactul dintre inteligenţe.

Odată ruptă relaţia dintre guvernanţi şi guvernaţi, ceea ce a urmat se poate deduce în totalitate din acest simplu fapt. Guvernanţii, odată pierdut contactul cu tradiţia naţională, fără să se sprijine pe realităţile psihice care sunt fundamentul vieţii naţiunii, au început să trăiască sub aspect mental din ceea ce este străinătate, dar, cum ruperea contactului cu realităţile naţionale presupune o rupere a contactului cu singura sursă de inspiraţie originală, ei au început să trăiască hibrid şi artificial din ceea ce este străinătate, neputincioşi să creeze noi idei, sclavi ascultători ai primei meschinării franceze, supuşi mediocri ai hipnozei după ceea ce vine din „afară“.

Poporul, masa cea guvernată a naţiunii, odată rupt contactul cu cei a căror funcţie este să statornicească progresul şi să stimuleze efortul, a căzut în tradiţionalismul de joasă speţă – tradiţionalismul care nu este ataşamentul de măreţiile trecute, pentru că măreţiile trecute nici un popor care trebuie educat nu le poate avea prezente în minte dacă nu îi sunt amintite de guvernanţi; ci

tradiţionalismul de glie şi strachină, ataşamentul animalului de jugul cunoscut, legătura vegetalului cu pământul în care s-a născut. Deznaţionalizare (de joasă speţă) la guvernanţi; supertradiţionalizare la guvernaţi; iată stadiul în care ne aflam, şi în care ne aflăm.

Să privim în faţă, mai înainte de orice, cele trei realităţi sociale după care trebuie să se ghideze orice om care încearcă să creeze lucruri sociale. Prima este legea continuităţii istorice; a doua este legea elitelor; a treia este legea echilibrului sau, mai degrabă, a reprezentativităţii.

Nici o naţiune nu se poate transforma decât pe parcursul mai multor generaţii. Revoluţiile nu transformă nimic, doar aduc transformarea. Revoluţia Franceză a tras înapoi poporul francez cu aproape cincizeci de ani; singurul ei produs vizibil mai apropiat a fost (curioasă ironie) pur literar, şi, chiar şi aşa, romantismul francez, prima operă pozitivă a Revoluţiei, a apărut, mai înainte de orice şi deşi suferind de indisciplina mentală cauzată de acea revoluţie, ca reacţie împotriva aceleiaşi Revoluţii.

Vitele ruseşti, acele animale care se numesc poporul rus… Există oare cineva care, în mod serios, crede că Revoluţia Rusă a transformat ceva fundamental? Imperiul Ţarului trăia în anarhie guvernamentală, în analfabetism de litere şi de energii; crede cineva că bolşevismul a eliminat anarhia, crede cineva că bolşevismul a eliminat tirania, crede cineva că simpla apariţie a unor biete creiere romantice ca să conducă, fără pregătirea ştiinţifică pentru gândire sau pentru acţiune […]

Bolşevicii sunt creştini fără religie; au mentalitate creştină, cred în minuni, pentru că îşi închipuie că o societate se transformă de la o zi la alta […]

Justiţia? Justiţia este cea mai stupidă dintre iluzii. […]

Mentalitatea muncitorească este, cum e de aşteptat, creştină în esenţă; şi cum să nu fie, dacă plebea este moştenitoarea unor secole suprapuse de educaţie creştină, şi dacă ştiinţa este ceva ce o minte simplă nu poate atinge? Baza doctrinei creştine este „Libertate, Egalitate, Fraternitate“; această deviză revoluţionară a fost promulgată de ocultistul creştin Claude de St. Martin[109], discipol al evreului portughez Martins Pascoal[110]. Să nu se spună că creştinismul nu a îndeplinit această lozincă; nu a îndeplinit-o pentru că ea nu se poate îndeplini. Nu a îndeplinit-o nici revoluţionarismul modern, şi nici nu o va îndeplini vreodată. Necunoaşterea legilor care conduc viaţa societăţilor este faptul primordial al mentalităţii moderne. Şi, ca o ultimă absurditate, îi avem pe aceşti bieţi oameni care încă mai cred în dogma creştină a liberului-arbitru; socotesc că un om este liber, când primul lucru asupra căruia atrage atenţia ştiinţa este că omul e sclav; socotesc că pot să schimbe natura umană şi să sfârşească precum vechiul om uman – porc, senzual, stupid, patriot şi proprietar […] omul aşa cum este el, şi nu cum creştinismul laic al radicalilor şi bolşevicilor vrea să îl facă.

Patria portugheză şi statul

1. Să considerăm Patria portugheză drept lucrul, pentru noi, existent, şi Statul portughez ca inexistent.

Să facem deci totul pentru Patrie şi să nu cerem nimic de la Stat.

2. Să considerăm că Patria portugheză există, ea toată, în fiecare individ portughez.

Să facem deci totul pentru noi înşine ca portughezi, să ne dezvoltăm pe noi înşine în sens portughez.

3. Să considerăm că Patria portugheză, ca orice patrie, este doar un mijloc de a crea civilizaţie. Să

facem deci totul pentru a crea o Patrie portugheză creatoare de civilizaţie.

4. Să considerăm conceptul de Patrie ca un concept pur mistic şi, deci,

(1) nici un element de interes nu trebuie să fie cuprins în el,

(2) nici un alt concept mistic nu trebuie să coexiste cu el, decât doar dacă el ar domina acest concept şi l-ar integra în sine.

Imposibil, deci:

(1) […]

(2) să fii un bun catolic, sau un bun budist, sau un bun orice altceva străin dacă eşti portughez, cu condiţia să nu vrei să creezi un catolicism portughez ori un budism portughez sau orice altceva care să fie portughez.

Constituţionalismul englez şi constituţionalismul portughez

Plecând de la o mişcare antireligioasă străină, era natural – pe lângă alte cauze – ca mişcarea din 1820 să ajungă să implanteze şi un sistem politic străin. Nu e nici un rău, propriu-zis vorbind, ca orice reformă să se bazeze pe principii străine, sau asemănătoare; dar este rău când poporul nu cere reforma, sau nu cere acea reformă, şi când ea este străină până şi în sensul de stranie – adică inadaptabilă la mediul în care a fost implantată.

A învins constituţionalismul şi a dat rezultatul care s-a văzut. A învins pentru că poporul portughez era, de mult timp, decadent şi lipsit de coeziune; dacă nu ar fi fost aşa, o puternică mişcare de origine populară ar fi înăbuşit constituţionalismul.

Constituţionalismul (monarhic) este un sistem politic absolut şi exclusiv englez. A apărut în Anglia printr-o adaptare intuitivă a naţiunii la anumite circumstanţe (nu contează acum care) ce au culminat la mijlocul secolului al XVII-lea, şi au dăinuit de atunci. Este manifestarea instituţională a

principiului de bază al vieţii politice englezeşti – echilibrul special de forţe pe care englezii îl numesc *compromise.*

Există, într-adevăr, în constituţionalism ceva universal aplicabil, anume principiul echilibrului de forţe pe care se bazează. Este vorba totuşi de principiul echilibrului acestora aşa cum a apărut, şi trebuia să apară, în Anglia. În alte locuri aplicarea principiului esenţial trebuia să ducă la crearea unor instituţii diferite.

Voinţa majorităţii şi voinţa naţională

Împotriva democraţiei se invocă, în primul rând, argumentul ignoranţei claselor al căror vot predomină, pentru că este majoritar ca număr. Dar cum înţelepţii sunt tot atât de divergenţi ca şi aceste clase, nu s-ar zice că ştiinţa posedă avantaje pentru elucidarea problemelor. Ştiinţa posedă, neîndoielnic, avantaje specifice dacă e vorba de alegerea oamenilor care trebuie să guverneze; or, tocmai aşa ceva este alegerea rezultată din vot. Poporul nu este apt să ştie care este direcţia pe care politica patriei trebuie să o ia într-o anumită perioadă; dar nici oamenii culţi nu ştiu, cum sunt extrem de divergenţi. Dar ceea ce ştiu oamenii culţi, iar poporul nu ştie, este să evalueze competenţele pentru anumite funcţii. Propriu-zis numai oamenii din domeniul finanţelor ştiu să evalueze care este individul care ar administra cel mai bine finanţele unui popor; numai militarii, care este individul cel mai bun ca să devină ministru de Război.

Se cuvine să se facă distincţia între voinţa majorităţii şi voinţa naţională. Voinţa majorităţii este conştientă; voinţa naţională e inconştientă. La un anumit moment, o anumită naţiune urmează o direcţie; nu o ştiu politicienii, în general, nu o ştie nici poporul. Or, singurul sens al „voinţei naţionale“ va fi sensul acelei direcţii. Cine îl simte? Iar cum această direcţie este inconştientă,

fruct al nu ştim căror legi sociale, ea nu poate exista decât fie în straturile inconştiente ale ţării, fie în straturile conştiente care sunt reprezentative intelectualmente pentru această inconştienţă.

(Învinge totdeauna partidul care reprezintă forţa la un moment dat; iar dacă acest partid, şi nu altul, reprezintă forţa, este pentru că, în mod misterios, straturile inconştiente ale naţiunii l-au delegat să execute voinţa lor inconştientă.)

O naţiune, în orice perioadă, înseamnă trei lucruri: (1) o relaţie cu trecutul; (2) o relaţie cu prezentul, naţional şi străin; (3) o direcţie pentru viitor. Astfel, în toate perioadele, există forţe care tind să menţină ceea ce este, forţe care tind să adapteze la condiţiile prezente ceea ce există, şi forţe care tind să îndrepte prezentul spre un nord previzibil, vizionat în viitor. Nu este vorba aici de partide politice, ci de forţe naţionale intime. Astfel, astăzi, în Portugalia, partidul democrat este cel care tinde să menţină societatea portugheză în stilul său trecut; este partidul conservator, dat fiind că reuneşte viciile şi atitudinile partidelor monarhice. Pe urmă, există curentul reprezentat de dispăruta dictatură a lui Pimenta de Castro[111] care pretinde să adapteze ţara la circumstanţele prezente, să o echilibreze, să o trezească la realitatea necesităţilor zilnice ale vieţii moderne. Deasupra acestor două partide pluteşte, uşor dezorganizat, acel curent care pretinde să îndrepte societatea portugheză spre un ţel, spre o nouă concepţie despre sine.

A apărut încet, prin intermediul Şcolii din Coimbra, cu Antero de Quental, mai ales; a traversat „Renaşterea Portugheză“, de la Porto; pluteşte astăzi, puţin cam aerian, căutând sprijin şi orientare clară. Asta intenţionăm să îi dăm, fiind dispuşi să construim o orientare portugheză.

Devalorizarea internaţională a naţiunii portugheze

În sensul său superior şi profund, devalorizarea internaţională a naţiunii portugheze derivă din trei factori conjugaţi (din acţiunea conjugată a trei factori) – incultura, generală ca şi profesională, a individului portughez şi mai ales a individului din clasele mijlocii; deficienţa propagandei Portugaliei în străinătate; lipsa unei conştiinţe superioare a naţionalităţii.

Ar fi atât inutil, cât şi prea lung să căutăm cauzele existenţei şi concurenţei (acţiunii concurente) acestor trei factori. Cauza fundamentală, nu încape îndoială, este îndelunga decadenţă în care am intrat de la sfârşitul dinastiei de Avis. Pentru că am decăzut, au decăzut în paralel şi individul portughez şi statul portughez, administrat de aceşti indivizi. Şi, odată decăzuţi individul şi statul, a încetat să existe o conştiinţă superioară a naţionalităţii şi a ţelurilor naţionale, pentru că un popor decadent, servit de un stat indiferent, nu o poate avea; a încetat să mai existe o cultură generală, pentru că nici statul nu educa, nici la indivizi nu exista, fiind decadenţi, interesul civilizat pentru cultură; a încetat să existe o cultură profesională, pentru că, lipsind stimulentul, de orgoliu naţional, de a concura cu alte naţiuni, dispărea raţiunea perfecţionării fiecăruia în profesiunea sa; şi a încetat să existe propaganda clară a Portugaliei în străinătate pentru că, lipsiţi de clase superioare proeminente pe plan internaţional, nu aveam propaganda naturală a superiorităţii nici în arte, nici în ştiinţe, şi, statul fiind prost administrat, el nu avea cum să fie exclusiv în partea superioară a diplomaţiei, şi nici, lipsind orgoliul naţional, nu exista cine, în mod individual, să se ocupe să îl exalte în faţa străinătăţii.

Nu am ocupat, în privinţa nivelului general de civilizaţie, un loc mai proeminent, ci mai degrabă mai puţin proeminent, decât în prăpastia decadenţei noastre. Omul nostru din clasele

mijlocii – iar clasele mijlocii sunt proptelele unei ţări – este prost cultivat, ignorant, profesionalmente instinctiv şi stânjenit (profesionalmente în comerţ); propaganda ţării noastre este neglijată de stat, absorbită de politicieni, de indivizi, deznaţionalizaţi şi inerţi, faţă de tot ce nu reprezintă interesele lor meschine sau interesele superioare ale politicii lor inferioare; şi invazia ideilor străine, pervertind însăşi substanţa patriotismului care mai dăinuia printre noi, ne-a împiedicat să putem crea, nu chiar un orgoliu naţional, ci o simplă conştiinţă superioară a naţionalităţii noastre.

În materie de cultură, ce s-a făcut este aproape nimic. Cine este cult dintre noi se cultivă pe sine însuşi, şi de cele mai multe ori prost, aproape întotdeauna într-o direcţie antinaţională. În materie de propagandă, singura instituţie creată în acest scop, inepta Societate de Propagandă a Portugaliei, nu face nimic pentru că, fiind un soi de elită a incompetenţilor, nu ştie să facă nimic. Iar în materie de conştiinţă superioară a naţionalităţii, majoritatea portughezilor nici măcar nu ştiu că aşa ceva ar exista.

Este necesar să se creeze un organism cultural capabil să se substituie statului în aceste funcţii. Nu e nevoie să aibă aspect de putere în interiorul Patriei: e suficient să aibă noţiunea superioară precisă a scopurilor sale.

Această organizaţie trebuie să urmărească trei scopuri: (1) crearea unei atitudini culturale în clasele mjlocii, pentru că ele sunt cele pe care se fundamentează viaţa naţională, şi printre comercianţi mai ales, pentru că, fiind ei partea cea mai puternică a claselor mijlocii, sunt şi partea lor cea mai reprezentativă, dat fiind caracterul comercial al epocii noastre; (2) crearea unei propagande ordonate şi ştiinţifice a Portugaliei în străinătate; (3) crearea lentă şi studiată a unei

atitudini din care să derive o noţiune despre Portugalia ca persoană spirituală.

O dictatură de inferiori[112]

Orice mare partid politic de opoziţie, sau orice partid de opoziţie care dobândeşte o statură suficientă ca să răstoarne un regim sau o parte din el, se formează din congregarea a trei elemente distincte, şi nu este complet, nici apt să-şi îndeplinească intenţia în jurul căreia s-a născut, decât atunci când reuneşte efectiv toate aceste elemente.

Cele trei elemente sunt: un mic grup de idealişti ale căror idei se infiltrează abstract prin diferite persoane inactive; un grup mai mare de oameni de acţiune, atraşi de elementele active şi combative ale partidului, şi deja îndepărtaţi psihic de orice idealism propriu-zis; un grup maxim de indivizi violenţi şi nedisciplinaţi, unii sinceri, alţii pe jumătate sinceri, alţii chiar pseudosinceri care, prin propria lor natură de indisciplinaţi şi de violenţi, sau de inadaptaţi la mediu, se alătură în mod natural oricărei formule politice care se află într-o opoziţie extremă.

Când regimul sau formula care a alcătuit astfel un partid cucereşte puterea, dispar idealiştii, cel puţin în acţiunea lor care, istoriceşte vorbind, a încetat odată cu realizarea ei; puterea şi-o asumă oamenii practici, anonimii derivaţi din idealişti şi elementele rele. Li se alătură, formând cu ei un pact instinctiv, cei care vor să se înfrupte din regimul real. Aceasta este istoria tuturor revoluţiilor; oricât de elevat ar fi idealul de la care s-a plecat, ele ajung întotdeauna în aceeaşi vale sordidă.

Se creează o dictatură de inferiori. O perioadă revoluţionară este întotdeauna o dictatură de inferiori.

Situaţia Portugaliei, proclamată Republică, este cea a unei mulţimi amorfe de prăpădiţi, guvernată de o minoritate violentă de şmecheri şi lacomi. Constituţionalismul republican, ca să-l descriem în termeni blânzi, a fost o orgie lentă de bandiţi stupizi.

Dar – căci şi aşa este omenirea – până şi în sufletele multora dintre aceşti bandiţi mai dăinuie ceva din impulsul liric al idealului originar. Şi astfel s-au putut vedea bandiţi de cea mai joasă speţă – hoţi de suflet, derbedei prin însăşi natura lor – bătându-se cu bravură pentru idealul pe care socoteau a-l avea.

Note

78 Rege al Portugaliei (1554-1578), încoronat la trei ani, declarat major la 14, având o fire imprudentă şi exaltată, s-a lăsat convins de curteni fanatici că destinul său este să devină un „paladin al catolicismului“. Ca atare porneşte o cruciadă împotriva maurilor în Nordul Africii. Dezastrul oştilor sale a fost total. Regele a pierit în bătălia de la Alcácer Quibir (1578), dar, cum trupul lui nu a fost găsit, mulţi îl aşteptau să reapară, speranţă care a dat naştere mitului himeric al *sebastianismului.*

79 Regină a Portugaliei, a trăit între anii 1734 şi 1816. În timpul domniei sale, Portugalia a decăzut rapid. În 1792, profund afectată de evenimentele din timpul Revoluţiei Franceze, îşi pierde minţile.

80 Poet portughez (1765-1805), care şi-a risipit imensul talent ducând o existenţă aventuroasă şi lipsită de mijloace materiale.

81 Interviu dat de Fernando Pessoa lui António Alves Martins şi publicat în *Revista Portuguesa,* nr. 23/24 din 13.10.1923.

82 Este vorba de Henric Navigatorul, infante al Portugaliei.

83 Afonso de Albuquerque, ilustru războinic portughez din secolul al XVI-lea, guvernator al

Indiei; a imaginat să întemeieze un imens Imperiu portughez în Orient, a avut un mare număr de victorii şi cuceriri, obţinute cu un număr mic de corăbii şi soldaţi, făcând ca numele său să fie respectat şi temut în întregul Orient.

84 Pe tema „Portugalia, Vast Imperiu“, ziaristul Augusto da Costa a realizat, în *Jornal do Comércio e das Colónias*, o „anchetă“ solicitând diverse personalităţi. Răspunsul lui Pessoa a apărut în nr. 28-5 şi 5-6 din 1926, fiind apoi reprodus într-o carte din 1934 purtând acelaşi titlu.

85 Alfred William Benn (1843-1915), agnostic britanic, autor al unei istorii a filozofiei greceşti, dar şi al sintezei *The History of Ancient and Modern Philosophy*, 2 vol., 1912, la care, probabil, face aici referinţă Pessoa.

86 Ţara Bascilor.

87 Marchizul de Pombal (1699-1782), ilustru om de stat portughez, ministru al regelui Dom José I al Portugaliei, a guvernat ţara cu o mână de fier, strivind orice rezistenţă. Fapte importante: reconstrucţia Lisabonei după cutremurul distrugător din 1755; executarea şi expulzarea iezuiţilor; reorganizarea învăţământului şi a armatei; stimularea agriculturii, industriei şi comerţului. După moartea regelui, regina Dona Maria I l-a demis din toate funcţiile şi l-a alungat de la curte.

88 Amiralul Carlos Viegas Gago Coutinho (1869-1959), renumit matematician, istoric şi geograf, şi ofiţerul de marină Artur Sacadura Cabral (1880-1924) au fost cei doi aeronauţi care au realizat prima traversare aeriană a Atlanticului de Sud, ajungând în Brazilia, în 1922.

89 Cesário Verde (1855-1886), poet portughez deseori citat de Pessoa.

90 Abílio Guerra Junqueiro (1850-1923), poet portughez înzestrat cu o înfocată imaginaţie poetică şi mare măiestrie în folosirea rimelor şi metrului, pe lângă o puternică vână satirică.

91 Teixeira de Pascoaes (1825-1893), poet portughez foarte apreciat de Pessoa; adept al *saudosism*-ului, mişcare literară cu o puternică activitate civică şi pedagogică.

92 Sampaio Bruno (1857-1915), scriitor portughez cu vocaţie politică, religioasă şi filozofică, a exercitat o puternică influenţă şi asupra lui Pessoa.

93 Leonardo Coimbra (1883-1936), filozof, scriitor şi om politic portughez.

94 Raul Leal (1886-1964), colaborator la *Orpheu* şi autor al unui pamflet incendiar, *Sodoma divinizată*, pe care Pessoa îl va publica în propria sa editură, Olisipo.

95 Homem Cristo (1892-1928), jurnalist portughez, admirator al lui Mussolini.

96 Afonso Costa (1871-1937), jurist şi om politic portughez, cu o puternică influenţă în răsturnarea monarhiei.

97 Paiva Couceiro (1861-1944), ofiţer şi colonialist, după instaurarea Republicii a condus diverse mişcări monarhice.

98 Nun'Álvares Pereira (1360-1431), erou portughez, numit Marele Conetabil, prieten, consilier şi general al regelui Dom João (Ioan) I al Portugaliei. Conducând revolta împotriva dominaţiei castiliene, l-a ajutat pe rege să-şi recâştige tronul şi a fost eroul victoriei decisive a portughezilor de la Aljubarrota din 1385.

99 França Borges (1871-1915), ziarist portughez republican de o puternică agresivitate.

100 Dom Carlos (1863-1908), controversat principe moştenitor şi apoi rege al Portugaliei.

101 Dom João II (1455-1495), rege al Portugaliei, supranumit Principele perfect, de mare curaj şi cu o experienţă precoce.

102 Bernardim Ribeiro (1500-1552), poet portughez, fondator al poeziei bucolice în Portugalia.

103 Lopes Vieira (1875-1946), poet, prozator şi cercetător literar portughez.

104 João Arroio (1861-1930), om politic şi compozitor portughez.

105 Periodice (gen almanah), adresate în special oamenilor de la ţară.

106 Maximă latină a medicinii homeopatice: cele asemănătoare le vindecă pe cele asemănătoare.

107 Sidónio Pais (1872-1918), militar, profesor universitar, diplomat şi om de stat portughez. După victoria revoluţiei din 5 decembrie 1917 condusă de el, a fost numit preşedintele Republicii. A murit asasinat de un fanatic, în 1918.

108 Este vorba de regii Spaniei Filip II, III şi IV, care au stăpânit Portugalia în secolele XVI-XVII.

109 Louis-Claude de Saint-Martin (1743-1803), figură periferică a iluminismului francez; i se spune şi „filozoful necunoscut“.

110 Martinez de Pasqually (1727?-1774), personaj misterios al Masoneriei „operative“ portugheze, întemeietor al unui ordin care s-a implantat şi în câteva oraşe franceze, autor al unei lucrări tipărite postum (1899) – *Tratat pentru reintegrarea fiinţelor*; i se atribuie o certă influenţă ezoterică asupra unor scriitori francezi: Lamartine, Dumas sau Nerval.

111 Pimenta de Castro (1846-1918), militar şi om politic portughez.

112 Articol scris în 1935 spre a fi publicat în *Diário de Lisboa*, dar interzis de Comisia de cenzură

VIAŢA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

[„Noua Europă“]
[1914-1918]

Cădem într-o teoretizare sterilă dacă urmărim, ca pe nişte licurici, toate teoriile care nu sunt altceva decât exaltările letale ale civilizaţiei descompuse. De la teoria democraţiei, concepută modern, şi în afara coexistenţei drept principiu corector al sclaviei, ca în Antichitate, până la teoria feminismului, în care sexul inferior primeşte statut de egalitate cu sexul dominant, totul este disoluţie şi coborâre, totul este, cel mult, groapa de gunoi de unde îşi extrage viaţa Europa viitoare, eliberată de povara dogmei creştine.

Care este soluţia problemei democraţiei moderne? Cum poate fi rezolvată această problemă păstrându-se predominarea indispensabilă a claselor conducătoare, dar neridicând un stăvilar inutil în faţa ambiţiei populare, care urcă şi creşte? Diferite şi numeroase persoane s-au dedicat soluţionării acestei probleme. Niciodată nu le-a trecut prin minte că ea ar fi de nerezolvat. Niciodată nu s-au gândit că suntem în decadenţă şi că în asemenea perioade aspectul social caracteristic constă în apariţia unor probleme imposibil de rezolvat. Şi de ce sunt ele imposibil de rezolvat? Pentru că două forţe în conflict pot fi echilibrate doar când fiecare din ele nu caută s-o extermine total pe cealaltă. Or, în decadenţa statelor, ceea ce se produce obligatoriu este pierderea instinctului politic, slăbirea imaginaţiei sociale (sociologice), aceasta ducând la apariţia unor partide şi curente care pretind lucruri extreme, ce dezechilibrează balanţa mersului civilizaţiei.

Nu poate exista speranţă decât dacă se introduc principii total noi în mentalitatea europeană. Total noi? Mă exprim greşit: este vorba mai curând de

acele principii care, fiind noi în aparenţă, în realitate reprezintă tradiţia ocultă a întregului nostru stadiu de civilizaţie – principiile călăuzitoare ale mamei noastre comune elenice şi ale Romei, doica noastră.

Fantezia germanică ridicolă care a ajuns să-l considere neamţ pe Cristos […] merge în paralel cu teza revoluţionară absurdă că drepturile oamenilor sunt egale. Teza germană este doar o exagerare absurdă a unui adevăr, şi anume, că rasele sunt fundamentale în construcţia operei civilizatoare, iar instinctul rasei proprii este necesar acestei opere; în timp ce teza franceză este negaţia adevărului. Una este opinia unor fanatici, cealaltă teza unor eretici.

Libertatea plebei
[1917 ?]

La ce-i serveşte plebei libertatea? La ce-i serveşte, presupunând, de altfel, că ar putea s-o obţină şi să facă uz de ea?

Plebea este, prin natura ei, acea parte a societăţii asupra căreia se reflectă, fie prin diviziune socială, ca sclavia, fie prin constrângere economică, munca manuală sau, legată de ea, munca meşteşugarului. La ce îi serveşte meşteşugarului libertatea? Ce i se datorează plebei nu este libertatea, ci absenţa asupririi, adică ceva care li se datorează tuturor, ca şi dreptul natural de a fi oameni. Acesta este dreptul omului: acesta, nu libertatea. La ce se reduce acest drept? La faptul că nu trebuie să existe altă ingerinţă în viaţa plebei decât cea naturală; iar cea naturală este condiţia inerentă de sclav în vremuri de sclavie; şi condiţia economică este cea inerentă celor obligaţi să presteze o muncă zilnică şi manuală în vremuri de aşa-numită concurenţă (concurenţă universală).

La ce-i serveşte plebei vreuna dintre formele de libertate? La ce-i serveşte libertatea de a gândi? La ce îi serveşte libertatea de a gândi celui care, prin

condiţia sa socială, nu poate gândi? De altfel, aceasta e o libertate care i se poate acorda până la un punct.

Că există o libertate care să-i permită sclavului contemporan eliberarea sa, ceea ce în vremuri moderne face fiecare de la sine, nemaiaşteptând să-i fie acordată de către un stăpân – asta e un lucru just. Omului plebeu îi incumbă libertatea oportunităţii, dar este o libertate strânsă, restrânsă, prin ochiurile căreia numai cei cu adevărat demni pot trece.

Altceva este libertatea de a gândi, aplicată celor care se pot folosi de ea. Dar cum să faci deosebirea?

Egalitarismul
[1917 ?]

A apărut atunci (secolul al XIX-lea), în plină înflorire, întregul cortegiu al teoriilor egalitare, cu tripla violare a principiilor naturale ale vieţii sociale. A apărut egalitarismul, violând principiul predominării unei clase, esenţa disciplinei şi a ordinii sociale. A apărut egalitarismul sexual, violare a unităţii familiale, esenţă a conservării obiceiurilor şi a ordonării morale din viaţa societăţilor. A apărut egalitarismul naţional, violând dreptul natural al naţiunii mai puternice şi mai bine organizate de a porni ofensiva contra naţiunii mai slabe şi de a o obliga să ia drumul civilizaţiei.

Nici unul dintre aceste principii nu s-a aplicat cum se cuvine sau în mod propriu-zis, din două motive, care în fond se reduc la acelaşi lucru. Principiile citate sunt, prin natura lor, inaplicabile la viaţa socială, care ar înceta dacă ele ar fi aplicabile. Astfel că încercarea de a le aplica produce trei rezultate: întâi, anarhia socială; apoi, victoria celor mai îndrăzneţi şi puternici, rezultat al unei asemenea anarhii; în fine, degenerescenţa

generală, rod al promulgării, drept teorii, a unor asemenea principii degenerate.

Într-un fel însă, societăţile au menţinut un relativ echilibru tocmai prin acţiunea factorilor care produseseră înflorirea acestor teorii utopice. Astfel, creşterea în intensitate a vieţii economice a strâns în jurul proletariatului un cerc de fier, care, oarecum, l-a sclavizat; în felul acesta s-a răzbunat natura pe utopişti şi, acolo unde servitutea ca formulă socială fusese abolită, legile economice au reintrodus-o, pentru ca societatea să nu moară. Însăşi devierea economică, aruncând femeile în viaţa masculină a muncii, le steriliza sau maltrata prin asta. În practică, ele au fost astfel mai puţin apărate, ceea ce a făcut ca inferioritatea lor să iasă în evidenţă. Pacifismul idealist a dus naţiunile care formează astăzi Alianţa la un stadiu de cvasilipsă de apărare în faţa agresiunii germanice.

Liberalismul englez şi liberalismul continental

Faptul fundamental este că între sistemul liberal din Anglia şi sistemele aparent identice de pe continent nu există asemănare decât de suprafaţă. Liberalismul substanţial englezesc corespunde unei vieţi în care opiniile sunt dezbătute şi libertăţile individuale sunt autentice. Liberalismul de pe continent, şi mai ales cel peninsular, corespunde unei inerţii şi unei incapacităţi de disciplinare. A confunda cele două fenomene ar echivala cu a confunda dorinţa de libertate a omului de geniu cu incapacitatea de efort a vagabondului şi cerşetorului.

Ceea ce atrage popoarele peninsulare spre regimul parlamentar şi liberal este faptul că acest regim, prin lipsa sa de consistenţă, prin slăbiciunea şi prolixitatea sa verbală, se conjugă cu sufletul impotent al adepţilor săi. Ceea ce atrage poporul englez spre acest regim este faptul că el se ajustează substanţei individualismului său.

Astfel, lucru pe care englezii nu-l înţeleg, când se instaurează o dictatură în ţările latine, se instaurează totodată o disciplină. În ţările nordice, o dictatură ar însemna indisciplină. Şi, invers, când în ţările latine se deschide un parlament, naţiunea e în pericol…

Dorinţa de libertate este comună omului sănătos superior şi cerşetorului care nu vrea să muncească. Astfel, instituţiile liberale pot să fie la fel de bine expresia libertăţii, ca şi expresia incuriei şi delăsării.

Naţionalismul liberal

[anii ’30]

Liberalismul este doctrina care susţine că individul are dreptul să gândească ce vrea, să exprime ceea ce gândeşte cum vrea şi să pună în practică ceea ce gândeşte cum vrea, cu condiţia ca această practică să nu încalce direct aceeaşi libertate a vreunui alt individ.

În definiţia aceasta trebuie să fim atenţi la un cuvânt care are o importanţă capitală – adverbul „direct“. Jocul curent al vieţii sociale face ca necontenit să restrângem libertatea celuilalt; o facem însă indirect. Negustorul care vinde un produs mai ieftin decât alt negustor îi restrânge celuilalt indirect libertatea de a vinde, la care are dreptul. Nimeni nu va spune însă că prin asta el încalcă principiile liberale, deoarece restrângerea libertăţii pe care o suferă cel prejudiciat rezultă nu din acţiunea celui care îl prejudiciază, ci din acţiunea legilor economice.

Alt exemplu, de astă dată din sfera intelectuală, va clarifica perfect acest lucru. Un anume poet publică o carte, două cărţi, trei cărţi şi, dintr-un motiv oarecare, nerelevant pentru cazul în discuţie, îşi creează o anume faimă şi un profit. Citesc cărţile acelui poet şi-mi dau seama, în sinea mea, pe bună dreptate sau nu, că sunt nişte cărţi proaste şi că, prin urmare, faima şi vânzarea de care se

bucură sunt nedrepte. În acest sens scriu un articol, drept sau nedrept, în care demonstrez, într-o manieră prin care impresionez publicul, că acel poet e lipsit de merite, iar cărţile sale sunt fără valoare. Impresionat, publicul este de acord; încetează să mai cumpere cărţile poetului. Poetul îşi pierde imediat faima şi vânzările, dar, pierzându-le, rămâne şi fără editor care să-i publice cărţile. Din articolul meu rezultă că i-am pus căluş la gură acelui om, că l-am împiedicat să exprime public ce gândeşte; am făcut-o cu aceeaşi certitudine ca a unei Comisii de cenzură sau a vreunui ministru, care ar da o interdicţie de publicare, dar şi cu circumstanţa agravantă că el nu se poate plânge că astfel ar fi devenit martir sau victimă.

Am încălcat eu prin asta principiile liberale? Nu le-am încălcat. Nu i-am restrâns direct libertatea de a exprima ce gândeşte, cum ar fi făcut-o ipotetica Cenzură sau ipoteticul ministru. I-am restrâns-o indirect. Direct i-a restrâns-o publicul sau, mai degrabă, prin intermediul publicului, o lege intelectuală perfect analogă cu legea economică ce a limitat libertatea de a vinde mai scump a negustorului.

Până aici totul este clar. Acum încep să apară complicaţiile. Se pune întrebarea – dar Societatea în abstract, dar Naţiunea în abstract? Nu va putea oare acţiunea unui individ, sau exprimarea gândirii unui individ, fără a afecta direct libertatea cuiva, să afecteze totuşi siguranţa şi deci într-un fel, libertatea Societăţii sau a Naţiunii? Nu va rezulta de aici, prin reflex, vreo circumstanţă care să diminueze individul în sine?

Să lăsăm deoparte, de la bun început, al doilea caz. Dacă din vreo acţiune de-a mea, sau din exprimarea gândirii mele, rezultă, printr-un prejudiciu pentru societate sau pentru ţară, un prejudiciu reflex pentru individ, acest prejudiciu reflex este, prin el însuşi, indirect în ce mă priveşte

pe mine, care am fost sursa şi originea lui. Cu privire la toţi indivizii afectaţi în libertatea lor, sau diminuaţi în personalitatea lor, răul pe care l-am provocat a fost indirect. Nu am încălcat aşadar, în ceea ce-i priveşte pe ei, principiile liberale. Rămâne de văzut dacă le-am încălcat în ceea ce priveşte Societatea sau Naţiunea.

Dificultatea începe prin aceea că, în timp ce ştim cu toţii ce este un individ, ce este un produs natural, viu şi vizibil, nu va putea nimeni să spună cu certitudine ce este o Societate şi nici ce este o Naţiune. Dar să nu complicăm problema: să presupunem că ştim cu toţii ce este o Societate, că ştim cu toţii ce este o Naţiune. Pentru ca să existe din partea „vinovatului“ încălcare a principiilor liberale, trebuie să se demonstreze că el a încălcat *libertatea* Societăţii sau *libertatea* Naţiunii ori, prin extensie, că a pus în primejdie una sau alta din aceste libertăţi. Ce este însă libertatea unei Societăţi sau libertatea unei Naţiuni, oricare ar fi înţelesurile pe care le comportă aceste două cuvinte?

Întrucât, oricum ar fi, nici Societatea, nici Naţiunea nu sunt indivizi, nu se pune problema că a fost afectată sau că poate fi afectată capacitatea lor de a exprima cum vor ceea ce gândesc sau, chiar, de a acţiona cum vor, deoarece nici Societatea, nici Naţiunea nu au creier cu care să gândească, ori corp cu care, după ce au gândit, să execute ce au gândit. Libertatea presupune deci o condiţie – siguranţa. La nimic nu serveşte să mi se dea libertatea de a publica o carte dacă, după ce am publicat-o, ea este interzisă sau, într-un fel oarecare, mi se restrânge libertatea de a o vinde ori difuza. Acum, dacă noţiunea de libertate nu este aplicabilă la Societate şi nici la Naţiune, acestora le este totuşi aplicabil conceptul de siguranţă, condiţie a libertăţii. Reiese deci că, în lumina aceloraşi principii liberale, individul nu are dreptul să afecteze, prin acte sau exprimări ale unor

gânduri, siguranţa Societăţii sau siguranţa Naţiunii.

Continuând încă fără a defini, fiindcă în acest caz nu e necesar, ce este Societatea sau Naţiunea, e cert că nu este greu să avem o idee clară despre ce sunt siguranţele uneia şi ale celeilalte. Pentru orice activitate pe care o are sau o poate avea, Societatea are nevoie de o siguranţă, Ordinea, deoarece fără ea nici o activitate nu se poate desfăşura, sau nu se poate desfăşura într-un mod util ori coordonat. Pentru orice activitate pe care o are sau o poate avea, Naţiunea are nevoie de o siguranţă, Prestigiul, şi prin acest cuvânt trebuie să se înţeleagă atât prestigiul faţă de sine şi de indivizii care o compun, cât şi prestigiul faţă de celelalte naţiuni şi de indivizii care le alcătuiesc.

Aşadar, în virtutea aceloraşi principii liberale, nu este permis să se practice vreun act sau să se exprime vreun gând prin care să sufere ordinea internă a ţării, ca societate, ori prestigiul intern sau extern al ţării, ca naţiune. Aceleaşi principii liberale ridică deci o rezervă într-un caz şi în celălalt. Pentru ca ordinea internă să fie respectată, ea trebuie să fie stabilită şi menţinută fără violarea libertăţilor individuale. Pentru ca prestigiul naţiunii să fie respectat, el trebuie să fie stabilit şi menţinut fără ca prin asta să sufere vreo limitare prestigiul legitim pe care îl poate avea fiecare individ. O tiranie poate menţine ordinea, dar ea nu poate pretinde de la individ să respecte o ordine menţinută tiranic. O naţiune îşi poate câştiga prestigiul intern şi extern prin războaie, dar ea nu poate pretinde de la individ să respecte un prestigiu bazat neapărat pe violarea celui mai fundamental dintre drepturi, dreptul la viaţă, a celei mai fundamentale dintre libertăţile sale, libertatea de a trăi. Liberalismul, aşadar, la fel cum condamnă şi nu respectă ordinea care se sprijină pe restrângerea drepturilor individuale, condamnă şi

nu respectă prestigiul naţional bazat pe un război agresiv.

La afirmaţia că o tiranie poate să devină necesară din cauza circumstanţelor, sau – aici afirmaţia va fi mai greu de susţinut – că războaiele pot fi necesare pentru acelaşi motiv, se răspunde că asta înseamnă a argumenta pe baza unor excepţii, promovate în mod abuziv la rangul de reguli. Faptul că este necesară, chiar de neocolit, utilizarea morfinei într-un caz de boală nu implică susţinerea morfinomaniei ca mod de viaţă. Cele mai liberale Constituţii permit, în cazuri excepţionale, pe care le enumeră sau rezumă, suspendarea aşa-numitelor garanţii constituţionale, pe care aceleaşi Constituţii le stabilesc şi promulgă. Dar din faptul că unele suspendări ale garanţiilor au putut să fie din când în când necesare, din când în când utile şi profitabile, nu trebuie să se conchidă că permanentizarea lor este necesară, sau că durata lor indefinită este profitabilă. Toate regulile au excepţii, dar, dacă o regulă se consideră a fi alcătuită numai din excepţii, vom spune şi, e chiar mai simplu să spunem, că ea nu este regulă.

Se cuvine să mai prevedem şi altă rezervă indispensabilă. Am spus că în virtutea aceloraşi principii liberale nu este permis să se practice vreun act, sau să se exprime vreun gând prin care să poată suferi ordinea internă a ţării, ca societate, sau prestigiul intern şi extern al ţării, ca naţiune. Să nu uităm însă adverbul „direct“ pe care l-am subliniat la început. Pentru ca o acţiune, sau exprimarea unui gând, să fie ilicită, ea trebuie să afecteze *direct* cele două elemente menţionate. Trebuie să existe, în primul caz, incitare *directă* la dezordine; să existe, în al doilea caz, defăimare *directă* a naţiunii. Se poate spune, cu oarecare dreptate, că Revoluţia Franceză (nu în cauzele ei profunde, desigur, dar în cauzele ei superficiale) a plecat de la *Contractul social* al lui Rousseau; dar

Contractul social nu este incitare la dezordine, şi nici nu ar fi contribuit, în vreo măsură oarecare, la producerea ei, dacă n-ar fi existat tirania Vechiului Regim şi a marilor seniori, adevărata cauză a Revoluţiei. Atât de logic şi înţelept este acest criteriu, încât în Anglia nici un orator nu suferă pentru că a spus la o reuniune că monarhia trebuie abolită; dacă însă i se năzare să spună ascultătorilor să vină cu el ca să o abolească, sau să atace palatul regal, el, chiar dacă va cânta o muzică celestă, va trebui să-şi încheie discursul la postul de poliţie cel mai apropiat.

La fel dacă, de exemplu, un italian emigrat îl atacă pe undeva, în faţa unor străini, pe Mussolini ca tiran al Italiei, el nu face nimic ilicit, nu-şi atacă întru nimic patria, ci mai degrabă o apără în felul său; dacă, printr-o repercusiune indirectă a ceea ce a spus, atacul la Mussolini atinge şi Italia, nu este vina lui, şi nici actul pe care l-a practicat nu este ilicit. Dacă însă acest atac la Mussolini presupune indirect un atac la adresa Italiei, exprimarea opiniei lui încetează să se menţină în justele ei limite, fie pentru că prezumtiv îl sprijină, fie pentru că în mod laş îl acceptă; el se extinde devenind un atac antiliberal la naţiune, deoarece atacă prestigiul ei, care corespunde cu ceea ce este libertatea pentru individ.

Obiecţiile pe care le-am prevăzut până acum şi la care am răspuns sunt cele pe care le pot ridica antiliberalii. Dar şi din zona liberală pot să plece obiecţii la cele expuse. Un liberal extrem îmi poate obiecta că am depăşit zona liberalismului punând în discuţie Societatea şi Naţiunea, deoarece, nefiind nici una din ele un individ, şi neavând liberalismul de a face decât cu indivizi, individul nu are nici un fel de îndatoriri faţă de Societate şi faţă de Naţiune. Ni se poate obiecta că, neexistând altă realitate vie, socială, în afară de individ, relele care pot surveni din dezordinea socială sau din scăderea prestigiului naţional nu sunt resimţite de

individ; şi că, astfel, conform propriului meu argument, cel care le produce, le produce *indirect*, fiindcă din societate şi din naţiune ele se răsfrâng asupra indivizilor care le compun; de unde reiese că nu există act antiliberal în incitarea la dezordine, chiar directă, şi nici în scăderea prestigiului naţiunii, chiar dacă ea este conştientă şi intenţionată. Mi se poate obiecta că, atunci când sunt dispreţuite sau încălcate drepturile individului, este legitim să fie atacaţi cei care le încalcă sau le dispreţuiesc; că, atunci când dezordinea poate aduce mai multă libertate decât ordinea factice, nu trebuie să se ezite în a promova dezordinea; că, atunci când naţiunea, printr-un război agresiv, încalcă drepturile indivizilor din alte naţiuni, fără să mai vorbim şi de cele proprii, ea merită să fie atacată neîndurător, dincolo de orice sentiment de patriotism pentru crima pe care o săvârşeşte împotriva drepturilor unui individ care, ca atare, nu aparţine unei naţiuni, ci speciei animale numite omenire.

Aceste argumente sunt, în zona abstractă şi filozofică, de necombătut. Ele nu sunt însă în zona concretă şi ştiinţifică. Acel animal numit om, sau individ, este, ca toate celelalte animale, produsul eredităţii şi al mediului. Or, naţiunea reprezintă de două ori mediul al cărui produs parţial e individul: ea este (dacă individul nu s-a născut cumva în străinătate şi nu a fost în întregime crescut şi educat acolo, continuând să sufere aceeaşi influenţă, doar că naţiunea este alta, cea străină, iar individul este parţial străin în sinea sa) mediul direct în care s-a născut, a fost crescut şi educat; face parte din ereditatea sa, deoarece strămoşii lui au suferit aceeaşi influenţă naţională şi, prin sângele lor, au transmis-o urmaşului. Se poate spune deci că, în afară de rarele excepţii când educaţia a fost total străină şi s-a realizat în străinătate, individul este compus din o treime animală (partea care organic îi vine de la părinţi) şi

din două treimi naţionale (cele două părţi care spiritualiceşte provin de la naţiunea căreia îi aparţine).

Or, elementul de ereditate conţine în sine două elemente – ereditatea propriu-zisă, prin care individul seamănă cu părinţii sau ascendenţii săi, şi ceea ce se numeşte variaţie, prin care el nu seamănă cu ei şi este, aşa cum e, o fiinţă nouă. Pe măsură ce se urcă pe scara animală, elementul variaţiei capătă mai multă importanţă: un om diferă de antecesorii săi mult mai mult decât un câine. Când variaţia dobândeşte, lucru anormal, o preponderenţă netă asupra eredităţii, are loc unul dintre următoarele trei cazuri: sau individul este un bolnav, fizic ori mental, dacă boala nu este moştenită; sau individul este un criminal, fără să fi existat tendinţe criminale la strămoşii săi; sau individul este un om de geniu, deoarece geniul nu se moşteneşte, ci doar marea inteligenţă. La un individ normal, în stadiul nostru de evoluţie, se poate spune că cele două feluri de ereditate se află în echilibru, la fel cum se poate spune că se află în echilibru influenţele eredităţii şi mediului.

Pentru ca un individ să simtă că poate în mod legitim să afecteze ori să încerce să afecteze siguranţa, adică prestigiul naţiunii căreia îi aparţine, este nevoie ca dubla influenţă a mediului să fie depăşită, fie prin cea a eredităţii propriu-zise, fie prin cea a variaţiei. Astfel, individul nu va simţi în sine însuşi o piedică sau o îndoială ca să procedeze contra a ceea ce formează, sau ar trebui să formeze, instinctele sale sociale naturale. Urmează deci că acel individ fie este unul inferior, analog cu animalele, în care ereditatea precumpăneşte asupra mediului (aici ereditatea este cea care depăşeşte mediul), fie este un nebun, un criminal ori un geniu (aici variaţia este cea care depăşeşte mediul).

Or, dată fiind raritatea oamenilor de geniu, cei care, sub un pretext oarecare – aproape invariabil

stupid –, procedează în aşa fel încât să afecteze sau să poată afecta prestigiul intern sau extern al patriei lor, fie sunt tipuri inferioare şi animalice de om, care se lasă târâte – deoarece personalitatea lor, care este nulă, îi poate conduce în mod spontan la asta – de pseudoidei sau pseudoidealuri ce apelează direct la animalitatea lor; fie sunt nişte degeneraţi mintal (nebuni sau seminebuni) sau moral (criminali sau aproape criminali).

Cel mai bun regim politic

Cel mai bun regim politic este cel care permite, cu mai multă siguranţă şi uşurinţă, jocul liber şi natural al forţelor (constructive) sociale şi care permite, cu mai multă uşurinţă, accesul la putere al oamenilor celor mai competenţi s-o exercite. Este inutil să accentuăm că acest regim va varia de la o naţiune la alta şi, în cadrul fiecărei naţiuni, de la o epocă la alta.

Se poate întâmpla cu regimul democratic, fiindcă are prin însăşi natura lui primul avantaj, prin aceeaşi natură să fie cel mai rău în privinţa celui de-al doilea. Baza sa liberală, dând prilej forţelor individuale să se extindă fără constrângere, garantează deplina punere în valoare a acestor forţe, cât încape în ele. Dar a-ţi baza sistemul de guvernământ pe apelul la minorităţi, obligatoriu ignorante şi inculte – fie absolut, fie, cel puţin, în raport cu restul ţării –, face ca accesul la putere să fie aproape limitat la oameni înzestraţi să domine sau să influenţeze minorităţile, iar calităţile cerute de acest ţel să nu fie aceleaşi – ba chiar să fie uneori opuse – celor cerute pentru guvernarea naţiunii.

Dacă accederea la guvernare a puterilor majorităţii ar avea, în cei care domină sau influenţează majorităţile, nu termenul său final, ci un punct intermediar – adică, dacă aleşii poporului ar fi nu guvernanţii lui, ci doar cei care i-ar alege pe guvernanţi, aleşi deci nu ca să guverneze, ci ca

să aleagă –, atunci s-ar putea admite o oarecare uşurinţă în accederea la putere a unor oameni competenţi să o exercite. Dar nu se poate spera, din cauza slăbiciunii şi egoismului uman, că persoanele capabile să domine ar putea să-şi folosească această capacitate numai ca să-i facă pe alţii să domine; şi nici că vanitatea, care serveşte drept bază oricărei capacităţi de dominare, ar putea să înceteze să-l mai convingă pe cel care domină de capacitatea sa de a guverna el însuşi. Omul care domină mulţimile într-o adunare se convinge cu uşurinţă că va şti să stăpânească şi cifrele dintr-un buget. Lucru absurd din punct de vedere logic, însă firesc sub aspect psihologic.

[Contra dictaturii instituţionalizate]

Argumentul esenţial contra unei dictaturi vine chiar din faptul că ea este o dictatură, cu alte cuvinte că este ilegală. Iar dacă guvernele de dictatură realizează o operă mai bună, într-un sens sau în toate sensurile, decât guvernele legal constituite, asta nu le diminuează ilegalitatea. Un om care îl ucide pe altul cu bună ştiinţă, fără motiv sau fără să fi fost provocat, nu se poate aştepta să i se considere – şi nici nu i se va considera – drept circumstanţă atenuantă faptul că acel celălalt era un element dăunător dovedit, mai util mort decât în viaţă.

Dar o dictatură, deşi ilegală, poate fi justificată de circumstanţe când într-o ţară starea de anarhie, guvernamentală ori socială, face imposibilă viaţa legalităţii. Între o stare de război civil, real sau latent, şi un guvern de forţă, oricât de ilegal, dar care împiedică această anarhie, nici un om cu scaun la cap, oricât de liberal sau democrat ar fi, nu va ezita pe care din cele două situaţii să o susţină.

Reiese deci că până şi ceea ce e legal, dacă vrea să fie socotit justificat, trebuie să respecte anumite norme, adică să aibă, într-un fel, o legalitate a sa.

Or, o dictatură, justificabilă doar când nu există alternativă posibilă între ea şi anarhie, dăinuie, prin însuşi acest fapt, doar cât să pună capăt anarhiei. Rolul ei este, aşadar, limitat la menţinerea ordinii până ce dispare anarhia; odată dispărută aceasta, s-a încheiat şi rolul dictaturii. Dacă dictatura nu reuşeşte să controleze anarhia sau spiritul anarhic înseamnă că fenomenul anarhic a pătruns prea adânc în spiritul societăţii, şi atunci se produce o criză profundă pe care, fiind profundă, nici un guvern, de forţă sau nu, nu o poate învinge. Sau se ajunge la anihilarea ţării, sau, pentru ca ţara să se salveze, nu există altă soluţie decât să se permită ca anarhia să continue până ce din ea va apărea, prin contribuţia unor legi naturale şi sociale pe care nu le cunoaşte nimeni, lenta şi dureroasa salvare. Dar, când o ţară se află în această situaţie, instalarea unui guvern de forţă nu va reuşi altceva, prin diferitele reacţii pe care le va provoca, decât să mărească anarhia. Va fi, până la urmă, doar un element anarhic în plus.

Chiar dacă rolul dictaturii este limitat la menţinerea ordinii, guvernul de forţă trebuie să se implice şi în rezolvarea problemelor curente, de vreme ce statul nu poate înceta să fie administrat. Dictatura înseamnă, ca să spunem aşa, suspendarea legislativului de către executiv; nu înseamnă *înlocuirea* legislativului prin executiv. O dictatură nu trebuie deci să facă legi. În măsura în care, depăşindu-şi rolul cuvenit, s-ar apuca totuşi să le facă, în aceeaşi măsură ea va crea noi adversităţi, noi nemulţumiri. Pe de o parte, nu există lege care să placă tuturor, şi astfel fiecare lege îşi creează mulţimea ei de nemulţumiri, care vor putea să difere foarte mult de la o lege la alta, iar însumate, aceste nemulţumiri vor crea treptat o atmosferă de nemulţumire generală. Pe de altă parte, omul iubeşte în mod natural libertatea, fiindcă nimănui nu-i place să fie comandat şi nimeni nu se simte mulţumit de ceea ce i se impune, astfel că

guvernele de forţă (dacă nu presupun şi un misticism oarecare) le sunt prin tendinţă antipatice tuturor. Reiese că nemulţumirea faţă de o lege promulgată de un guvern de forţă este în mod firesc mai mare decât nemulţumirea faţă de o lege a unui guvern de opinie. Iar faptul că nu a existat ocazia ca acea lege să fie discutată oferă nemulţumirii un sprijin just şi raţional pe faţă.

[Comunism şi catolicism]

Spre deosebire de catolicism, comunismul nu are o doctrină. Se înşală cei care cred că are. Catolicismul este un sistem dogmatic perfect definit şi comprehensibil, sub aspect fie teologic, fie sociologic. Comunismul nu e un sistem; e un dogmatism fără sistem – dogmatismul inform al brutalităţii şi al desfrâului. Dacă tot ce există ca gunoi moral şi mental în toate creierele ar putea să fie adunat la un loc cu mătura, şi să se alcătuiască din el o figură uriaşă, asta ar fi figura comunismului, inamic suprem al libertăţii şi umanităţii, la fel cum este tot ce doarme în instinctele josnice care se ascund în fiecare din noi.

Comunismul nu e o doctrină pentru că este o antidoctrină, sau o contradoctrină. Tot ce a cucerit omul, până astăzi, în materie de spiritualitate morală şi mentală – adică de civilizaţie şi cultură –, pe toate acestea el le investeşte ca să formeze doctrina pe care nu o are.

Creştinism şi bolşevism
[1918 / 1919]

Fenomenul religios este un element dizolvant al societăţii. Ori religia este tradiţională, şi atunci e un element de stagnare, de rezistenţă la dezvoltarea socială; ori este vorba de o religie tânără, şi atunci ea reprezintă o perturbare socială, precum creştinismul în Imperiul Roman. Cel mai

rău e că plebea este structural religioasă, nu poate să fie decât religioasă. De aceea predominarea spiritului religios într-o societate reprezintă predominarea spiritului popular, degradarea spiritului aristocratic şi de elită, prin care sunt guvernate şi progresează societăţile.

Vedem astăzi în conflict, în aproape întreaga lume, deci şi printre noi, două religii: creştinismul, regresând progresiv spre tipul catolic, şi bolşevismul. Bolşevismul, înţelegând prin bolşevism sindicalismul revoluţionar şi comunismul, nu numai pe acesta din urmă, este un fenomen reacţionar şi religios. Nu are în el nimic propriu-zis social, şi nici nu putea să aibă, deoarece, dacă ar avea, nu l-ar adopta plebea, incapabilă de altceva în afară de religie.

Este uşor să demonstrăm caracterul reacţionar al bolşevismului, la fel cum este uşor – chiar şi mai uşor – să demonstrăm caracterul său religios.

Ura religioasă este puternică mai ales de la religia-fiică la religia-mamă. Creştinismul, care s-a născut din păgânism, l-a urât şi combătut foarte mult. Protestantismul, care s-a născut din catolicism, l-a urât şi combătut foarte mult. Astfel se explică ura de moarte pe care bolşevismul i-o poartă creştinismului.

Bolşevismul menţine vechea manie a creştinului de a se crede martir şi de a născoci persecuţii când nu este persecutat. Astăzi se ştie că o mare parte dintre persecuţiile contra creştinilor – mai mult, persecutându-i pe creştini, Imperiul Roman ar fi exercitat ceea ce astăzi s-ar numi „protecţie socială“ – sunt pur mitice, născute din atât de diversele născociri ale propagandiştilor primitivi ai creştinismului.

Civilizaţia noastră este în mod organic individualistă. Şi este aşa pentru că se bazează pe două elemente: cultura elenă, care poate fi definită drept individualism raţionalist, şi capitalismul modern, în care distinctiv este fenomenul

concurenţei. Ori de câte ori civilizaţia a încercat să se îndepărteze de la tipul individualist, ea a stagnat şi s-a perturbat.

Or, regimul concurenţial, când ajunge la o dezvoltare intensă, face dificilă adaptarea celor slabi la el. Odată cu creşterea nivelului de instrucţie, el face la fel de dificilă adaptarea ignoranţilor. De aceea cei slabi şi inculţi se revoltă spontan contra lui. Se revoltă tocmai pentru că sunt ignoranţi. Se revoltă pentru că resimt ranchiuna celui slab faţă de cel puternic, a indolentului faţă de cel activ. Şi cum se revoltă? Revenind spontan la tipuri sociale anterioare – la tipul corporativ al Evului Mediu, rebotezat sindicalism. Şi trebuie notat că această revenire, această ură faţă de individualismul economic, se dezvăluie în cele două curente extreme – integralismul şi bolşevismul. Fenomenul este evident reacţionar.

Bolşevismul se bazează pe două elemente – liberul-arbitru (care presupune că omul este cel care îşi conduce destinul, şi că termenul de „libertate“ are un înţeles absolut) şi miracolul (deoarece, urmărind să construiască o societate lipsită de egoismul, de vanitatea, de lăcomia oamenilor – surse ale oricărui progres şi oricărei vieţi sociale –, urmăreşte prin asta chiar să suspende legile naturale, iar suspendarea legilor naturale este ceea ce numesc eu miracol). Pe aceste două dogme – evident derivate din creştinism – se bazează cele două misticisme bolşevice.

Ura feroce a bolşevismului faţă de creştinism este chiar ura fanaticilor faţă de fanatici, a unei religii faţă de alta. Să nu ne facem iluzii, închipuindu-ne că asistăm la o luptă de clasă: continuăm să rămânem cufundaţi în fatalitatea europeană a războaielor religioase, a luptelor din vremea în care, pe timpul lui Iulian, a căzut

creştinismul, iar pacea religioasă a părăsit lumea aceasta.

[Statul şi „aspiraţiile obscure ale naţiunii“]

Un succes cert şi notabil al psihologiei moderne, în special în opoziţie cu cea a secolului al XVII-lea, este recunoaşterea marii extinderi a sferei inconştientului şi zona relativ mică a aşa-numitei conştiinţe. Oricare ar fi opinia susţinută în privinţa libertăţii voinţei, în ziua de astăzi nici un psiholog nu tăgăduieşte că marea majoritate a faptelor psihice aparţine în mod cauzal unei sfere mentale exterioare acestei origini.

Dacă ţinem seama de faptul că societatea este un organism de minţi, că activităţile sociale sunt în mod esenţial psihice, vom constata că ceea ce este adevărul uneia trebuie să fie şi adevărul celeilalte, deci că, în consecinţă, majoritatea activităţilor sociale se află în afara actului de a crea în orice conştiinţă individuală sau colectivă. Vedem, prin urmare, că statul, ca organ al conştiinţei sociale (de vreme ce funcţiile sale acţionează în sfera activităţii mentale conştiente), este elementul social mai puţin important, iar societatea, ca opusă statului, şi la fel cu orice lucru reglementat de legi obscure, este elementul principal şi important.

Odată înţelese acestea, începem să concepem funcţia statului drept ceva destul de diferit de teoria germană.

Sfera conştiinţei individuale este triplă: ea este inhibitoare, primul atribut al conştiinţei fiind controlarea impulsurilor pe care le are orice individ de a se opune la ceea ce consideră el că nu sunt interesele şi plăcerile sale; ea este reprezentativă, a doua funcţie a conştiinţei fiind să-i dea individului o noţiune clară şi intelectuală despre straturile profunde ale minţii sale, să-l îmbogăţească prin motivarea acţiunilor sale (oricare ar fi motivaţiile reale) şi să se interpreteze

pe sine în aşa fel, încât să vorbească în modul cel mai înţelept posibil; în fine, ea este coordonatoare, şi prin asta vreau să spun că organizează şi ordonează diferitele produse ale activităţii inconştiente, astfel încât să le dea mai multă forţă ca să acţioneze asupra mediului înconjurător.

Dacă statul este, aşa cum se vede, conştiinţa socială, funcţiile lui sociale trebuie să fie analoge – ca să nu spun identice – cu cele ale conştiinţei individului. Despre funcţia inhibitoare puţine lucruri trebuie să se spună, de vreme ce este universal admis că menţinerea legii şi a ordinii constituie o funcţie a statului.

Referitor la tendinţa reprezentativă, se poate spune că statul, în acest rol, acţionează pur şi simplu în direcţia spre care îl împing aspiraţiile obscure ale naţiunii. Referitor la tendinţa coordonatoare, de asemenea, puţin trebuie să se menţioneze, în afară de faptul că ea implică partea administrativă a activităţii statului şi partea organizatorică […].

Cinci dialoguri despre tiranie
[1918 / 1919]

Paginile inutile care urmează sunt expresia, pe cât de artistică o permite subiectul, a ceea ce ideile agitate de războiul recent îi sugerează unui spirit scrutător. Ele sunt *rezultatul* unei speculaţii sterile despre conflictul dintre Brutalitate, reprezentată de germani, şi Stupiditate, pe care o incarnau Aliaţii. Rolul Inteligenţei este să nu accepte Instinctul.

Că învingea Brutalitatea ori Stupiditatea, asta îi era indiferent Inteligenţei. Că a învins până la urmă Stupiditatea nu îi mai putea rămâne indiferent. Aceste pagini sunt un protest contra învingătorului dintr-o luptă în care, oricine ar fi învins, e păcat că nu a învins celălalt.

Primul dialog

Francisco — Conceptul de tiranie este la fel de greu de definit ca orice alt concept. Dar cred că eu îl pot defini după cum urmează: sunt victima tiraniei atunci când sunt forţat să fac ceva, să renunţ la a face ceva, să las să se facă ceva, în virtutea unui principiu exterior pe care nu îl accept, iar supunerea la el nu îmi este profitabilă.

António — Definiţia aceasta pare să cuprindă şi lucruri de prisos.

Fr. — Haide să vedem. Că tirania constă, în esenţă, din exercitarea forţei asupra celui tiranizat, nu încape îndoială; şi nici nu poate încăpea îndoială că rezultatul exercitării acelei forţe este, fie să te împiedice să faci ceva, fie să te împiedice să intervii pentru ca ceva să nu se facă. E adevărat sau nu?

Ant. — Da.

Fr. — Bine. Această constrângere, căreia îi cade victimă cel tiranizat, trebuie să provină dintr-un principiu exterior. Dacă, punându-mi energic în aplicare voinţa, propria mea voinţă, mă oblig la un act care îmi repugnă, ca, de exemplu, să lucrez, sau să mă împiedic să practic un act care mi-ar face plăcere, ca, de exemplu, să ies în oraş ziua, nu sunt tiranizat; pentru că din mine pleacă forţa care mă obligă. De aceea, în tiranie, este nevoie ca principiul ce acţionează să fie exterior victimei sale.

Ant. — Bine.

Fr. — Pe lângă faptul de a fi exterior, acest principiu trebuie să nu fie, sau să nu fi fost acceptat de către cel tiranizat. Dacă, fiind catolic, fie printr-o moştenire pe care nu am respins-o, fie printr-o adeziune pe care mi-am dat-o singur, mă apasă respectarea şi comandamentele religiei catolice, nu pot, în nici un caz, să mă consider victimă a unei tiranii în această privinţă, deoarece, deşi constrângerea provine dintr-un principiu exterior mie, am acceptat acest principiu. El îmi devine, ca să spunem aşa, interior, devine al meu.

Ant. — Just.

Fr. — În fine, pe lângă faptul de a fi exterior şi de a nu fi fost acceptat de mine, principiul tiraniei trebuie să fie exercitat fără să urmărească vreun avantaj al meu prin constrângerea la care mă obligă. Acest punct al definiţiei, care este ultimul, e foarte important. Constrângerea legală, conform căreia sunt împiedicat să-mi ucid aproapele, presupunând că trebuie să o fac, că nici o morală nu mă împiedică să o fac şi că o asemenea moarte îmi este profitabilă, devine în orice caz o constrângere profitabilă pentru mine, fiindcă aceeaşi lege, care-mi interzice să ucid, interzice şi ca eu să fiu ucis. Mă refer, evident, la legile din ţările civilizate.

Ant. — Da, fiindcă raţionamentul are avantajul de a nu locui în Portugalia.

Fr. — Avem deci faptul că tirania înseamnă exercitarea forţei; a forţei pentru a obliga pe cineva să facă, să nu facă, sau să lase să se facă ceva; că ea este exercitată în virtutea unui principiu exterior individului tiranizat; că acest principiu nu e acceptat de el; şi că, din aplicarea acestui principiu, nu rezultă pentru el nici un beneficiu, mijlocit sau nemijlocit. Am dat acum o definiţie?

Ant. — Nu ştiu.

Fr. — Dar cum ţi se pare, fără să ştii?

Ant. — Că n-ai lămurit destul de bine valoarea cuvântului „principiu“ în această definiţie. Spui: forţa „exercitată în virtutea unui principiu…“. Ce trebuie să se înţeleagă prin acest „principiu“?

Fr. — Ah, stai să-ţi explic… Prin „principiu“ vreau pur şi simplu să spun „origine a forţei“. Orice forţă este exercitată în virtutea faptului că are un motiv pentru asta, fie bun, fie rău. Acum eu, reflectând că orice raţiune a oricărei existenţe este susceptibilă de a primi o bază filozofică sau sociologică – fie ea falsă ori adevărată –, am ales cuvântul „principiu“ în locul cuvântului „origine“ ca să indic că, în consideraţiile pe care voi avea

ocazia să ţi le prezint, voi urmări, discutând diferitele forţe care se pot folosi drept tiranii, originea, sau „principiul“ acelor forţe… Înţelegi?

Ant. — Din păcate. Greşeala capitală a tuturor definiţiilor perfecte este imperfecţiunea. Un lucru perfect lasă întotdeauna bănuieli că nu ar exista. Sper că, în consideraţiile cu care mă ameninţi, nu vei uita să discuţi şi despre tirania perfecţiunii. Nu mă refer la cea care îi chinuie pe artiştii inferiori, pentru că asta e tirania imperfecţiunii, ci la cea care chinuie spiritele candide prin uimitoare lapsusuri de materie. Seara asta, de exemplu, este absolut inegală: vezi, prin acest lucru, cât e de perfectă. Nimic nu-i lipseşte…

Fr. — Să lăsăm asta. Ascultă acum bine. Odată determinat conţinutul perfect al termenului „tiranie“, vreau să determin care este esenţa principiului tiraniei, adică ce au comun toate forţele care acţionează, ori sunt capabile să acţioneze, în sensul de a fi tiranice.

Ant. — Spune.

Fr. — Esenţa tiraniei este forţa care ne constrânge, iar această forţă ne constrânge fie absolut, fie relativ – adică, în mod condiţionat. Vreau să spun că sau ne obligă absolut să facem ori să încetăm de a face ceva, fără ca să putem acţiona altfel; sau ne obligă să facem, ori să încetăm de a face ceva, pedepsindu-ne sau expunându-ne unor prejudicii şi daune diferite dacă acţionăm altfel. Asasinul care, întâlnindu-mă, îmi trage drept în inimă un glonte sigur mă obligă să mor; individul care, ameninţându-mă cu un pistol, mă obligă să iscălesc un document pe care nu vreau să-l iscălesc, nu mă obligă neapărat să-l iscălesc, dar mă obligă condiţionat, fiindcă este firesc să prefer a-l semna decât să primesc „pedeapsa“ cu moartea. E bine să vedem limpede aceste detalii simple şi intuitive: văzându-le, şi observându-le, vom fi în măsură să nu ne dezorientăm în materie.

Acum, tiranie absolută nu există decât una: cea a naturii. Individul care mă obligă să mor trăgându-mi un glonte în inimă nu mă obligă să mor prin aceea că-mi trage un glonte decât în virtutea faptului că, printr-o dispoziţie a naturii, un glonte tras în inimă este mortal. Fiind glontele efectiv tras în inimă, eu nu am de ales între a muri şi a nu muri: dar această lipsă a posibilităţii de alegere nu pleacă de la individ, ci de la natură, care aşa a dispus lucrurile. În tirania umană, despre care cu greu s-ar putea găsi un exemplu mai dur decât cel pe care l-am arătat, există întotdeauna elementul condiţionat. Trebuie să aleg între a semna documentul şi a muri. Am libertatea de alegere. Dar (şi aici se dezvăluie elementul tiranic), oricare dintre soluţiile pe care le-aş alege e rea pentru mine. În alegerea asta forţată dintre un rău şi alt rău constă tirania.

(Singura tiranie absolută este cea a Destinului. Natura, când nu e vorba de un pesimist, nu este tiranică; iar dacă este tiranică în cazul unui pesimist, tirania adevărată se află în Destinul care i-a dat acestuia temperamentul de pesimist. Natura, repet, nu este tiranică. Să luăm, de exemplu, un individ dedat beţiei, înclinat să iubească prea mult alcoolul. Dacă cedează plăcerii de a bea, va plăti această plăcere cu boli şi indispoziţii. Dar răul care îl năpădeşte a fost precedat de o plăcere. Dacă se abţine de la băutură, nu va suferi, prin asta, acele rele; astfel că, sacrificând o plăcere, a câştigat un bine. Aici nu este vorba de tiranie, fiindcă există o compensaţie. Doar Destinul, deoarece obligă în mod absolut, poate fi considerat tiranic; fiindcă pe acel individ, pe care l-am dat ca exemplu, Destinul l-a marcat fie ca beţiv, fie ca nebeţiv şi, în oricare dintre cazuri, ceea ce alege el este deja gata ales.)

Dacă esenţa tiraniei e forţa, prima condiţie ca cineva să fie tiran este să posede forţă. Or, nu există decât trei forme de forţă: forţa fizică, numărul, şi viclenia sau dibăcia. Astfel, într-o

încăierare pe stradă, de exemplu, unde se presupune că adversarii sunt de o vitejie şi cutezanţă egale, unul e învins în virtutea faptului că celălalt este mai puternic, ori că i-au venit în ajutor alţii, ori că este mai dibaci sau viclean în maniera de a se bate. Dar un lucru e evident încă de la început: faptul că viclenia sau dibăcia nu înseamnă forţă, ci doar un mod de a-ţi suplini slăbiciunea ori de a-ţi mări forţa. Şi la fel este evident că, pentru cazul în speţă – adică tirania socială –, nu contează deloc forţa fizică directă. De aceea rămâne, drept unică forţă capabilă de a tiraniza, forţa numărului. Adică, esenţa tiraniei se află în faptul că ea este exercitată de o majoritate. Cu alte cuvinte, tirania este democratică!

Ant. — Stai! Asta e prea de tot.

Al doilea dialog

Fr. — Fenomenul aristocratic a fost, întotdeauna, prost înţeles, şi astfel toate susţinerile existente ale principiului aristocratic s-au sprijinit pe baze false. S-au ales raţiuni de convenienţă socială […] pentru a se susţine existenţa unei aristocraţii. Dar adevărul este că legitimitatea aristocraţiei, sau a aristocraţiilor, are alt punct de sprijin, profund. – Baza aristocraţiilor este doar Soarta.

Ant. — Soarta? Cum aşa, soarta?

Fr. — Să-ţi explic. Există, evident, aristocraţi de trei feluri – aristocraţi prin ereditate, cu avantaje oferite de poziţia socială, de puterea sau de banii de care dispune individul, pur şi simplu fiindcă s-a născut în cutare familie; aristocraţii care provin direct din natură şi înseamnă că un individ s-a născut cu mai multă inteligenţă, sau cu un simţ moral superior, sau cu o mai intensă forţă a voinţei decât altul; şi aristocraţii care provin direct din soartă, adică din faptul că un individ a fost purtat în viaţă pe căi în care el învinge, în timp ce altul cade, ceea ce face ca lozul cel mare să-i revină

unuia, şi nu celuilalt, aşa cum, pe un front de luptă, unii sunt ucişi, alţii sunt răniţi iar ceilalţi scapă cu totul. Or, în fond, care este baza aristocraţiei, în toate aceste cazuri, dacă nu soarta? Cu ce contribuie voinţa mea (presupunând că ea ar avea o existenţă activă şi liberă) la ceea ce derivă din ereditatea mea naturală, care îmi conferă temperamentul şi caracterul, cu ce contribuie ea la ceea ce derivă din ereditatea mea socială care îmi oferă poziţia socială, financiară şi familială de la care am plecat? Cu ce contribuie voinţa mea, chiar presupunând că e liberă, la nenorocirile care mi se întâmplă în viaţă, la bolile pe care le am, la atâtea şi atâtea altele? Totul este soartă. Soarta e baza aristocraţiei.

Ant. — Nu văd cum acest argument, sau această ipoteză, îl poate deservi pe un democrat. El poate accepta argumentul continuând să fie democrat. Poate spune chiar: Perfect, dacă totul e soartă, să lăsăm totul pe seama sorţii. Să nivelăm punctele de plecare – adică să eliminăm ereditatea socială, cum i-ai spus tu – pentru ca, plecând cu toţii din acelaşi punct, să rămânem cu toţii doar la discreţia liniei destinului nostru.

Fr. — Să ne înţelegem. În primul rând, ipoteticul tău democrat – presupunând că este capabil să conceapă un astfel de argument – poate să meargă şi mai departe… El poate să spună că, odată egalate condiţiile de viaţă, încetând deci diferenţele excesive, asta trebuie să se reflecte într-un fel şi în ereditatea naturală, restrângând puţin diversitatea. Dar întreg acest argument este greşit. Democraţia e o teză atât de falsă, încât până şi argumentele, pe care democraţii nu sunt capabili să le aibă, sunt slabe. Punctul este următorul. Soarta neputând să fie eliminată din cursul vieţii unui individ, trebuie să se încerce eliminarea ei încă de la începutul vieţii. Ereditatea naturală nu este la latitudinea noastră, chiar dacă presupunem că ar putea fi afectată de o modificare în ereditatea

socială. Singurul punct unde se concepe că am putea acţiona este în soarta de la începutul vieţii. Cum vom putea acţiona? Ce anume vrem să facem? Să facem ca soarta fiecărui individ să fie ameliorată la începutul vieţii – astfel ca el să plece de la punctul cel mai puţin defavorabil posibil. Nivelându-i astfel pe toţi – adică presupunând că există un mod de a se obţine un acelaşi punct de plecare pentru toată lumea –, se va întâmpla ca, întrucât nu există egalitate naturală datorită doar destinului, nivelarea să fie în unele cazuri o denivelare. Există indivizi a căror utilitate socială derivă din faptul că au un punct de plecare favorabil în destinul lor; dacă ar avea acelaşi punct de plecare ca ceilalţi, utilitatea lor ar fi mult mai mică. Şi, chiar, considerând chestiunea doar sub aspectul destinului, reiese că ereditatea naturală şi cea socială derivă din destinul vital al tatălui şi al mamei, astfel că nivelarea proiectată serveşte numai unei generaţii: generaţia următoare va fi deja denivelată. – Astfel că nu se poate corecta, sau încerca să se corecteze denivelarea destinului prin egalitate. Ceea ce se poate face este să se acorde câtorva indivizi un punct de plecare mai bun decât altora; adică modalitatea de a condiţiona şi corecta inegalitatea Destinului, care este aristocraţia. Astfel, aristocraţia apare sub adevărata ei faţă – ea este o eliberare. Privilegiul e singura formă de libertate posibilă pe lumea asta; deoarece, libertatea absolută fiind imposibilă, singura libertate cu putinţă este *renunţarea.* În epoca modernă, poporul şi-a luat asupra sa rolul de apărător al dogmei creştine a liberului-arbitru; poporul medieval, mai sănătos, înţelegea libertatea în alt mod. Şi, astfel, ceea ce oamenii medievali numeau libertate era, de fapt, renunţarea la orice, la un privilegiu oarecare – contrariul a ceea ce, modern, se numeşte „libertate“. Alegând să eliberăm o parte dintre indivizi, nu putem încredinţa această alegere nouă înşine, deoarece,

cum ignorăm destinul viitor al fiecăruia, ignorăm şi cui trebuie să-i acordăm un punct de plecare mai bun. Să lăsăm deci asta pe seama naturii, sprijinind ereditatea socială pe ereditatea naturală. Adică, făcând ca avantajele punctului de plecare al fiecărui individ să provină din situaţia paternă. Acest criteriu determinist este cel pe care se bazează aristocratismul. Spiritul ştiinţific cunoaşte primul său pas înainte atunci când este aplicat evenimentelor din lumea exterioară, la propriu chiar celor din lumea anorganică (sau organică inferioară) şi se elimină noţiunea de întâmplare, înlocuind-o cu noţiunea de lege naturală. Spiritul ştiinţific atinge al doilea stadiu de dezvoltare atunci când restituie noţiunea de lege extensivă fenomenelor superorganice şi elimină conceptul de liber-arbitru. Dar spiritul ştiinţific nu ajunge la maturitate decât atunci când elimină până la urmă complet noţiunea de întâmplare, recunoscând că nimic în viaţă nu se poate eschiva de la lege, că, aşa cum avem o ereditate sigură, avem şi un destin fatal – croit încă de la naştere pentru noi: în ce an, în ce lună, în ce zi şi la ce oră, în ce casă, de ce boală va trebui să murim. Determinismul este doar timiditatea fatalismului. Toate civilizaţiile ştiinţifice – care sunt două, cea grecească şi cea arabă – au fost profund fataliste. Nu eşti de acord cu asta?

Ant. — Ba da. E o splendidă prefaţă pentru un *Tratat de astrologie.*

Fr. — Grecii şi arabii au fost cei mai mari astrologi (fiindcă despre egipteni şi chaldeeni ştim doar că au fost astrologi). Ştiinţa culminează în Astrologie. Apogeul ştiinţei este recunoaşterea faptului că nimic nu există în afara legii: că totul trăieşte în Destin. Ştiinţa va ajunge la perfecţiune atunci când, recunoscând determinismul ca pe un adevăr, ea va recunoaşte Astrologia ca ştiinţă, aşa cum singurii care nu o recunosc, de altfel, sunt cei care nu au studiat-o niciodată pe îndelete, şi nici

nu ştiu că, dacă ea prezintă şi erori, acestea nu sunt mai numeroase decât greşelile de diagnostic din medicină, despre care nimeni nu pune la îndoială că ar fi o ştiinţă, sau că ar avea o bază ştiinţifică.

Ant. — Bismarkizezi. Ce înseamnă asta decât a afirma că puterea învinge dreptul?

Fr. — Nu, nu-i aşa. A spune că puterea învinge dreptul înseamnă că puterea e mai puternică decât dreptul; şi asta înseamnă doar că puterea e puternică, lucru pe care îl spune chiar cuvântul. Ceea ce cu adevărat învinge dreptul nu este puterea, ci organizarea puterii, *inteligenţa puterii.* Ce este dreptul? Un echilibru de puteri constituit în reguli de continuare a echilibrului. Dacă puterea învinge dreptul, există o ruptură de echilibru. Dar dacă există o ruptură de echilibru înseamnă că nu există echilibru.

Lupta de a fi o minoritate este esenţa oricărei aspiraţii cu ambiţii. Dar o majoritate nu poate fi minoritate decât dacă nu are dreptate, adică dacă ridică la rang de principiu forte, minoritar în sine, dreptatea pe care nu o are.

Contemplarea nu este refugiul celor inferiori; este refugiul inferior al celor superiori.

Oriunde eşuează o organizare socială, oricare ar fi ea, Inteligenţa a fost învinsă.

A demonstra este o formă mai incomodă de a crede. Orice raţionament începe într-o credinţă şi sfârşeşte într-o credinţă. Începe în credinţa în raţionament, şi sfârşeşte în credinţa în concluziile raţionamentului. A raţiona (A demonstra) înseamnă a crede încet. A raţiona înseamnă doar a avea nevoie de timp pentru a ajunge până la propriul temperament.

Cine se plimbă zilnic cinci metri prin camera sa sfârşeşte prin a parcurge multe leghe în acest du-te-vino. Dar rău e că nu facem niciodată un pas în afara propriului nostru corp, şi nici nu mergem vreodată dincolo de mersul propriu-zis.

De ce tiranie vrea să fugă cel căruia temperamentul propriu îi este tirania imediată?

Cine nu posedă o mişcare, cine nu are o idee în afară de creierul patern, ce libertate mai vrea? Contra cărei tiranii se revoltă? Fiule: am văzut multe pe lumea asta, dar încă n-am văzut libertatea.

Al treilea dialog

Fr. — Orice societate civilizată se caracterizează prin faptul că în ea există două elemente – stabilitatea şi progresul. Dacă ea nu oferă stabilitate, devine anarhică şi progresul este imposibil; dacă nu progresează, nu poate fi considerată o societate civilizată.

Stabilitatea socială presupune să nu existe o stare de tiranie completă.

Starea socială care face posibil progresul este echilibrul dintre tiranii. Cu cât este mai intensă tendinţa spre tiranie de fiecare latură, cu atât mai fecundă e starea de progres.

Ant. — Dar asta ar însemna că tirania este cea care produce progresul sau, cel puţin, că este condiţia lui.

Fr. — Nu. N-am spus că tirania, ci conflictul şi echilibrul dintre două tiranii. Progresul se naşte din neutralizarea reciprocă a ambelor, nu din acţiunea fiecăreia în sine, sau a ambelor dimpreună cu tiraniile.

Dacă ai să fii atent, vei constata că operele cu caracter permanent ale spiritului uman datează din epocile când, în ţara unde au fost produse, se purta un război civil manifest sau imanent. Asta nu vrea să spună că starea de revoluţie ar fi esenţa cauzală a unei opere permanente […].

Progresul este o revoltă contra speciei. Nu de dragul absurdităţii se spune că oamenii de geniu sunt bolnavi sau nebuni. Geniul înseamnă inadaptare, adică boală, pentru că geniul înseamnă creaţie. A crea înseamnă a nu fi satisfăcut.

Ant. — A crea înseamnă a nu fi satisfăcut. Orice creaţie presupune respingerea a ceea ce nu trebuie să fie creat. Orice gest făcut astăzi e o revoltă contra gestului făcut ieri. A crea înseamnă a te abţine. A crea înseamnă a te dispensa să coexişti. Cred că spun adevărul sumar în aceste cuvinte absurde […].

Neastâmpărul creaţiei este un fenomen imaginativ, crima îngerilor care socoteau că pot avea un cer mai bun.

Fr. — Singura latură logică a religiei este superstiţia. Superstiţia este recunoaşterea timidă a vastităţii necunoscutului.

Religia este definiţia necunoscutului; descrierea geografică amănunţită a ceea ce nu se ştie ce este.

De aceea un popor sănătos, ca grecii antici, era mai mult superstiţios decât religios.

Al patrulea dialog

Ant. — […] Inchiziţia? Singura Inchiziţie care există astăzi este stupiditatea…

Fr. — Nu. Inchiziţia, aceea care ardea pe rug necredincioşii şi suspecţii; persecuţiile religioase, exterminarea oponenţilor – nimic din asta nu este tiranie religioasă: totul este tiranie *politică.* Tirania religioasă e alta, de un soi mai subtil şi mai depravat. Tirania religioasă este de natură ereditară şi pedagogică. Ori de câte ori, asuprit de viaţă şi încercat de amărăciuni, îmi amintesc, în culmea angoasei, să mă rog, să recurg la ideea de Cristos – devin sclav al adevăratei tiranii religioase. Ori de câte ori, în faţa celor săraci, mă înduioşez şi mă emoţionez şi deplâng soarta lumii, devin sclav al tiraniei religioase. Tirania religioasă este aceasta. Cealaltă, care arde pe rug necredincioşii şi izgoneşte păgânii, aceea, cum ţi-am spus, este tirania politică exercitată în numele religiei. Unde religia încetează să mai aibă putere politică, acolo tirania încetează să mai existe.

Al cincilea dialog

Ant. — Socotind, aşadar, că presupusa ta carte ar fi publicată, la ce ar servi să o publici?

Fr. — O idee exprimată reprezintă o forţă; niciodată nu este de prisos să fie puse în valoare drepturile Inteligenţei.

Ant. — O idee exprimată este o lipsă de forţă – a forţei de a tăcea. Maeştrii ne învaţă prin cuvânt, dar ei au învăţat în tăcere.

Fr. — Datoria intelectualilor (într-o epocă precum a noastră, în care ura cea mai mare se îndreaptă împotriva Inteligenţei) este să creeze o atmosferă favorabilă Inteligenţei, să facă din Inteligenţă o forţă, sau, cel puţin, ceva.

Ant. — În acest caz, faptul mai interesant din cartea ta este că ea nu a fost niciodată un fapt.

Fr. — Astăzi Inteligenţa, ca în toate perioadele de decadenţă, ajunge să servească instinctului. Şi astfel avem diferitele fenomene tipice ale epocii noastre – iraţionalismul lui Nietzsche, instinctivismul curentelor tradiţionaliste, pragmatismul, toate intuiţionismele – suma curentelor care ridică neînţelegerea la rangul celei mai bune forme de înţelegere. Ce amară ironie este cea a Destinului just care l-a închis la balamuc pe Nietzsche, ignobilul apărător al aristocratismului plebei!

Ant. — Mă îndoiesc că fraza asta ar fi justă.

Fr. — Ba da, este. Tot ce e instinct este plebeu, şi tot ce se ridică împotriva Inteligenţei este instinct […].

Libertatea individuală nu poate exista decât după ce s-a cucerit libertatea socială şi, în special, cea economică. La ce-mi serveşte libertatea de a scrie un roman dacă, pentru o chestiune de temperament, nu pot să scriu decât atunci când mă concentrez, dar trebuie să mă duc zilnic la birou?

Acum, libertatea economică există prin existenţa capitalismului. Ea este imposibilă pe plan universal; iar socialismul, în loc să fie o eliberare economică, este o lipsă totală de libertate.

Socialismul extinde la toată lumea servilismul majorităţii. Nu sclavii sunt cei care vor să se elibereze: sclavii sunt cei care vor să sclavizeze totul. Dacă eu sunt cocoşat, să fie cu toţii cocoşaţi.

Acesta e motivul pentru care, involuntar, dar înţelept, natura l-a făcut pe om să construiască privilegiul. Aristocraţia este modul de a se putea gândi liber. S-a spus că majoritatea scriitorilor fuseseră favorizaţi de nişte circumstanţe financiare domestice. S-a considerat acest lucru ca regretabil pentru cei care nu au fost favorizaţi. Dar contrariul este sentimentul cel bun: trebuie să ne bucurăm cu cei care au fost aleşi, şi nu să-i plângem pe cei care nu au fost, decât doar din punct de vedere sentimental.

Bine spuneau oamenii Evului Mediu când concepeau libertatea nu ca pe un drept, ci ca pe un privilegiu.

Cum să organizăm Portugalia

[1919]

Când războiul a luat sfârşit – ca şi cum războiul ar lua vreodată sfârşit sau ar exista pe lumea asta altceva decât război! – când, în fine, a luat sfârşit războiul acesta recent, a devenit subiect de prim-plan ceea ce, deja suficient dezbătut, a primit îndeobşte denumirea de „problemele reconstrucţiei“. Expresia este englezească şi, cum face parte din nebulozitatea mentală ce-i caracterizează pe englezi, ea riscă să fie prost interpretată. Dacă termenul se referă la simpla restabilire a mecanismelor normale ale vieţii pe timp de pace, el are acoperire etimologică; dacă se referă la reconstituirea industriilor stagnate, la reconstruirea oraşelor distruse, el are, de asemenea, acoperire. Dar expresia are şi un înţeles comun, în mod arbitrar mai larg: când se spune „a reconstrui“ se vrea, în general, să se spună, pur şi simplu, „a organiza“. Iar ideea aceasta de organizare nu-şi are originea doar în nevoia de a

umple lacunele pe care le-ar fi provocat războiul, sau de a repara stricăciunile pe care le-ar fi pricinuit armatele. Ea are, într-un fel, o origine mai puţin onorabilă.

Timp de patru ani Aliaţii au suferit lovitură după lovitură de la germani. Le-au îndurat, după cum voiau zeii, când bine, când rău, când încrezători, când lipsiţi de încredere, până ce Timpul, cel mai bătrân dintre zei, le-a acordat victoria. În acei patru ani, datorită mai ales experienţei dure prin care au trecut, ei au învăţat – cu ce folos, nu se ştie încă – cel puţin un lucru. Au observat că forţa Germaniei provenea nu dintr-o bravură neobişnuită a armatelor ei, nici din priceperea deosebită a comandanţilor ei militari, ci din faptul că Germania era pe timp de război ceea ce era şi pe timp de pace, şi în disciplina specifică vieţii de război aşa cum acţiona şi în gestionarea vieţii normale: o naţiune pe deplin organizată, dinamic coerentă în virtuţile ei, aplicând inteligent şi temeinic principiile organizării. Invidia este mama stimulării, la fel cum curiozitatea este mama ştiinţei; din invidie faţă de organizarea germană s-a născut faptul că se vorbeşte mult despre organizarea atâtor lucruri.

Dacă este uşor deci să se vorbească despre a organiza, este mai puţin uşor, pare-se, de a organiza cu adevărat, sau, cel puţin, de a arăta cum trebuie să se facă organizarea. Nici nu se poate concepe epocă mai inaptă să-şi asume încărcătura intelectuală pe care o comportă cuvântul „organizare“. Oamenii din timpul nostru, lipsiţi total de simţul realităţii, deturnaţi, prin ipotetice „drepturi“, „justiţie“ şi „libertăţi“, de la abordarea ştiinţifică a lucrurilor, nu reuşesc, nici măcar în teorie, să întrevadă construirea practicii. Un secol, sau mai mult, de „principii de la ’89“, un secol, sau mai mult, de libertate, egalitate, fraternitate a făcut ca europenii în general, cu excepţia nemţilor,

să devină obtuzi la noţiunile concrete cu care în mod cert se construieşte viitorul.

Un studiu ca acesta despre organizare, ca să fie complet, trebuia să înceapă cu eliminarea critică a tuturor deşeurilor pe care nebunia veacurilor anterioare, idealismele fruste ale secolului trecut, le-au lăsat în suflete; trebuia să înceapă printr-o analiză – în fond uşoară – care să arate cum, de la Revoluţia Franceză, spiritul uman, la oamenii politici, retrograzi, şi ideile de libertate, aşa cum le-au înţeles, de la Babeuf la bolşevici, nu sunt altceva decât resturi laice ale ideologiei creştine, droguri de reclamă pentru uzul plebei ce trebuie educată.

Acest lucru deturnează scopul direct al studiului nostru, care este de a determina pe ce principii trebuie să se bazeze orice teorie a organizării sociale şi, în special, a organizării sociale portugheze.

Să presupunem că vrem să organizăm societatea portugheză; cum o vom organiza?

Este evident că problema organizării se împarte în trei părţi, dintre care una îi revine teoriei şi celelalte două practici. Avem, mai întâi, determinarea planului sau a normelor după care se va proceda la organizare; avem, apoi, plasarea, în posturile potrivite, a oamenilor competenţi care vor trebui să pună în practică această organizare; avem, în sfârşit, coordonarea dinamică a eforturilor acelor oameni, modul special de a pune în mişcare organizarea. Prima parte ţine de teoria pură; a doua şi a treia aparţin deja practicii. Pentru prima există doar reguli; pentru a doua şi a treia nu există altă regulă decât realitatea, fără altă normă, în partea a doua, decât intuiţia în alegerea oamenilor şi, în a treia, decât spiritul practic de coordonare a eforturilor.

Nu ne interesează – inutil s-o mai spunem – decât acea parte care este teorie, şi de ea ne vom ocupa. Celelalte două părţi, care le revin

practicienilor, nu ne interesează fiindcă ele nu pot fi obiect de studiu iar pentru ele nici nu există reguli care să se poată da. Înainte însă de a intra în teoria propriu-zisă, să vedem bine despre ce fel de teorie este vorba.

Fapt e că există două tipuri de teorii – teoria pur ştiinţifică şi interpretativă, şi teoria preliminară acţiunii. Fiecăreia îi corespunde un anume fel de analiză, o atitudine specială a spiritului. Analiza unei probleme în vederea înţelegerii ei nu este identică analizei aceleiaşi probleme pentru aplicarea în practică a soluţiei ei. A înţelege presupune a detalia cât mai mult posibil; a rezolva presupune a simplifica; există, aşadar, opoziţie între atitudinile spirituale dintr-un caz şi din celălalt. Cine studiază o problemă ca să o înţeleagă nu are de înfruntat decât această problemă; cine studiază o problemă ca să o rezolve şi să o aplice are de înfruntat două lucruri – problema şi realitatea la care trebuie aplicată soluţionarea ei. În primul caz, atenţia trebuie să se concentreze doar asupra problemei; în al doilea, trebuie să se studieze care este raportul dintre problemă şi realitate. Nu e numai faptul că reticenţele în mod normal excesive ale înţelegerii slăbesc, de obicei, voinţa; asta se referă la teoretician, şi nu la teorie, şi nu-i poate fi cu adevărat nociv decât dacă el pretinde să mai fie, în afară de cel care planifică, şi cel care pune planul în practică. Deoarece orice realizare este diagonala paralelogramului de forţe, ale cărui laturi sunt ideea de aplicat şi realitatea la care se aplică ea.

Cu cât mai concret plauzibilă este teoria care se caută să se aplice, cu atât mai uşor va fi ea aplicată sau, altfel spus, şi ca să mă servesc tot de imaginea justă pe care am utilizat-o, cu cât mai mic va fi unghiul dintre linia de forţă a teoriei şi linia de forţă a realităţii, cu atât mai mică va fi abaterea ambelor faţă de diagonala realizării.

Aceasta este partea care îi revine teoriei. Intensitatea forţei aplicate, care se reprezintă grafic prin lungimea liniei, ţine deja de practică. De ea nu ne vom ocupa, nici nu putem să ne ocupăm.

Să aplicăm acum această doctrină. Încercând să organizăm, încercăm să organizăm *ceva*; să determinăm mai întâi ce este acest ceva pentru ca, de la bun început, să ne putem limita cercetarea la un punct concret. Nu este vorba – e bine de văzut – despre o teorie abstractă a organizării, despre organizarea unei atitudini mentale, care să poată fi aplicată atât unui poem, cât şi unui stat, atât unui tratat de filozofie, cât şi unei întreprinderi de comerţ. Ceea ce căutăm să organizăm este societatea portugheză; şi asupra acestui punct, numai asupra acestuia, trebuie să se îndrepte cercetarea.

Studierea acestui punct se desfăşoară însă în trei faze. Pentru analiză, societatea portugheză este mai întâi societate, şi abia după aceea societate portugheză; se cuvine, aşadar, să cercetăm întâi ce principii trebuie să stea la baza organizării societăţii şi, apoi, prin ce aplicare specială a acestor principii trebuie să fie organizată societatea portugheză. Acestea sunt principalele două faze, dar, cum în ele doar se stabilesc principii, o a treia fază, derivată şi complementară primelor două, va fi studiul procedeelor de adoptat pentru realizarea organizării, ale cărei principii au fost stabilite.

*

În cercetarea principiilor pe care trebuie să se bazeze orice societate, ne lovim, de la bun început, de un obstacol: absenţa unui punct de sprijin ştiinţific pentru această determinare.

Folosind o imagine din chimie, putem spune că ştiinţa numită sociologie se află încă în perioada sa alchimică. Nu dispunem – noi, omenirea în general – decât de prea puţine argumente puternice şi sigure în materie sociologică sau politică, dacă

exceptăm *Politica* lui Aristotel, rod al întregii experienţe politice a Greciei antice, şi *Principele* lui Machiavelli, rod al întregii experienţe politice a Renaşterii. Atât unul, cât şi celălalt, locuitori ai unor state mici în care angrenajele politicii se aflau la vedere, puteau culege învăţăminte interzise supuşilor unor naţiuni mari, în care profuziunea elementelor accidentale şi eterogene întunecă liniile mari, liniile simple ale realităţii substanţiale. Mai ales de la Revoluţia Franceză încoace s-a pierdut total simţul realităţilor sociale în avantajul teoriilor abstracte, al sentimentelor vagi, al imperialismelor mistice şi mixte. Şi de atunci încoace, adică în era statelor mari şi a internaţionalismului crescând, eră instaurată datorită facilităţilor progresive în comunicaţii şi relaţii, s-a generalizat obnubilarea simţului politic. Nu-i deloc de mirare că ele nu duc şi nu servesc la nimic, ba chiar putem spune că stăm în faţa lor aşa cum recomandau bătrânii diplomaţi să se stea, pentru a trage învăţăminte, în faţa celebrului guvern din Sicilia: acel guvern oferea o desăvârşită lecţie de administraţie, întrucât era suficient să se vadă ce făcea, şi să se facă exact contrariul, pentru a reuşi.

Lipsiţi astfel de orice sprijin ştiinţific – dat fiind că însăşi *Politica* lui Aristotel este mai degrabă o colecţie de admirabile notaţii decât o coerentă operă ştiinţifică –, nu ne rămâne altceva de făcut decât să ne apucăm singuri, şi fără alte resurse în afară de propria noastră logică, de cercetarea problemei.

Nu vom cerceta însă care sunt legile fundamentale şi eterne după care se conduc societăţile; o asemenea întreprindere ar însemna, pur şi simplu, să scriem un tratat de sociologie. Scopul nostru, cum am mai explicat, este doar să vedem problema în relaţie cu practica; este deci suficient, în cazul de faţă, să descoperim care este legea, principiul ce serveşte drept suport

societăţilor; dacă, oricare ar fi, ea va fi într-adevăr fundamentală, va sluji scopului nostru practic.

Să circumscriem încă şi mai mult problema. Este inutil să căutăm principiul fundamental al tuturor tipurilor de societăţi; ajunge să descoperim ce anume serveşte drept bază societăţilor civilizate sau progresive. De mai mult decât atât nu este nevoie, deoarece tocmai unei societăţi civilizate şi progresiste (chiar dacă este înapoiată şi bulversată) i se vor aplica, până la urmă, concluziile noastre. Ne vedem astfel eliberaţi de ceea ce Sumner Maine a socotit a fi problema capitală a sociologiei – anume, care este distincţia fundamentală dintre societăţile susceptibile şi cele nesusceptibile de progres?

Acum, dacă luăm în considerare o societate progresistă, însăşi denumirea aceasta arată că principiul ei fundamental este legat de progres. Nu avem nevoie să definim progresul; şi astfel am scăpat şi de un alt coşmar al sociologiei. În cazul de faţă, este suficient să determinăm dinamica progresului, fără să mai examinăm şi conţinutul logic al termenului.

Progresul, oricare ar fi el, şi fie că este considerat ceva bun ori ceva rău, înseamnă, fără doar şi poate, o alterare, iar orice alterare presupune părăsirea anumitor obiceiuri, anumitor deprinderi, anumitor atitudini care, fiind vechi, au devenit dragi, şi fiind uzuale, au devenit necesare. Alterarea numită progres are incidenţă, dacă nu asupra instinctelor, cel puţin asupra actelor indivizilor, sau a majorităţii indivizilor care compun o societate. Or omul, la fel ca toate animalele, este în mod esenţial o fiinţă făurită din instincte şi obiceiuri: ştiinţa psihologiei, chiar dacă nu va fi descoperit decât puţin, măcar acest lucru îl va fi descoperit. Esenţa progresului este, aşadar, ceva care-i loveşte pe oameni în ce au ei mai omenesc; drept urmare, atitudinea instinctivă a majorităţii oamenilor în faţa progresului este de

rezistenţă la el. Rezistenţa este mare, evidentă şi puternică, atunci când alterarea care se încearcă să fie introdusă este notabilă şi contravine fie multor obiceiuri, fie unor obiceiuri adânc înrădăcinate; îndeobşte, şi în normalitatea progresului, când acesta e lent, atunci şi rezistenţa e slabă, acţionând ca o frână, nu ca un obstacol.

Rezultă deci că, în societăţile progresiste, ceea ce este fundamental se rezumă la două forţe – o forţă de integrare şi o forţă de dezintegrare. Vitalitatea oricărei fiinţe stă în raportul direct al echilibrului dintre aceste două forţe; odată cu dezechilibrarea lor, această vitalitate scade.

Societatea, fiind alcătuită din fiinţe vii, este, evident, condusă de aceeaşi lege; şi asta chiar dacă nu vrem să considerăm societatea drept un organism. Este suficient ca ea să fie alcătuită din fiinţe vii, pentru ca să i se aplice legea fundamentală a vieţii. Noi am constatat, în societăţile progresiste, tocmai existenţa a două forţe. Aplicând legea generală la acest caz special, putem conchide de pe acum că vitalitatea unei naţiuni rezidă în echilibrul dintre forţele de progres şi cele de rezistenţă la progres.

Acest lucru fundamental aveam nevoie să-l cunoaştem. Mai rămâne acum să ne formăm o idee clară despre fenomenele care se produc în orice societate civilizată atunci când are loc o ruptură a echilibrului prin predominarea uneia sau a celeilalte din cele două forţe.

Când ruptura de echilibru se produce prin predominarea excesivă a forţei conservatoare, are loc o stagnare, o amorţire, iar gradul acestei stagnări depinde de gradul de predominare a forţei conservatoare. Dar oricât de înapoiată ar fi acea societate progresistă, câteva clase tot va fi având ea, clase care, întrucât societatea e progresistă, să nu fie dispuse să accepte stagnarea. Acele clase vor căuta să progreseze, instinctiv sau conştient, iar efortul lor va avea, mai devreme sau mai târziu,

două rezultate funeste. Primul este că vor pierde contactul cu clasele stagnate din ţară, producându-se astfel, prin dezintegrarea apărută, o ruptură în coeziunea socială şi, drept urmare, o scădere a vitalităţii naţionale; la rândul ei, această scădere a vitalităţii, atingându-i pe ei sau pe descendenţii lor, le diminuează tot ce lucra în favoarea progresului – adică puterea de a gândi original, imaginaţia constructivă, voinţa directoare. Al doilea rezultat funest este că, odată pierdut contactul cu celelalte clase ale ţării, progresivii sunt fatalmente împinşi să trăiască mental în străinătate şi, astfel, ei se deznaţionalizează, săpând încă şi mai adânc prăpastia dintre ei şi ceilalţi care, în stagnarea lor, rămân agăţaţi de trecut şi de tradiţiile naţionale. Iar atunci când scăderea vitalităţii naţionale va atinge până la urmă clasele progresive, viaţa alături de străinătate, odată pierdute calităţile generatoare şi orientatoare, se transformă în servilism deznaţionalizat, în imitare nătângă a lucrurilor ce vin de afară.

Când ruptura echilibrului se produce prin predominarea curentului progresist, se întâmplă ca celelalte clase, neputând însoţi progresul (fiindcă, dacă l-ar însoţi, nu s-ar rupe echilibrul) şi neadaptându-se deci la el, să ajungă să reacţioneze violent, iar ţara să cadă în anarhie. Cum, la fel ca şi în cazul contrar, se sapă o prăpastie între cele două părţi ale ţării, asistăm la aceeaşi pierdere de coeziune şi, prin urmare, de vitalitate Naţională. Şi, cum una din aceste părţi, nefiind în coeziune cu cealaltă, ajunge să trăiască mental în străinătate, avem de asemenea, dar pe o scară mai largă, fenomenul de deznaţionalizare observat şi în cazul opus.

În două puncte există însă asemănare între rezultatele dezechilibrelor; în ambele cazuri avem pierdere de coeziune şi de vitalitate naţională, în ambele cazuri avem deznaţionalizare a unei părţi a ţării. Explicaţia e simplă. Aceste fenomene sunt

ceea ce caracterizează decadenţele, iar decadenţele sunt, în aceeaşi măsură, atât stagnarea în care se afundă o societate hiperconservatoare, cât şi anarhia în care cade o societate hiperprogresistă.

În intenţia, a cărei raţiune am explicat-o deja, de a simplifica problema, i-am studiat doar trăsăturile fundamentale. Asta nu înseamnă că, atunci când ea ar fi studiată într-un scop pur ştiinţific, nu ar fi mult mai complexă şi că nu ar exista, în perioadele de stagnare, fenomene de anarhie, şi în perioadele progresiste, fenomene de stagnare. Dar aceste fenomene sunt secundare în fiecare din cazuri; se accentuează doar, în fiecare caz, fenomenul fundamental şi definitoriu.

Acest lucru odată stabilit, vom trece de la analiza generală la studiul particular al chestiunii portugheze.

*

Dacă se consideră chestiunea portugheză după acelaşi criteriu şi deci cu aceeaşi intenţie de simplificare, se constată, fără multă osteneală, că în viaţa noastră naţională s-au produs o mare ruptură de echilibru şi, mult mai târziu, două alte perturbări, cu caracter secundar, subsidiare faţă de prima.

Oriunde s-ar plasa începutul decadenţei noastre – decadenţă rezultată din efortul formidabil cu care am realizat descoperirile geografice şi cuceririle –, acolo trebuie să se situeze începutul marii rupturi de echilibru ce a avut loc în viaţa naţională. Cu răspândirea prin întreaga lume, şi moartea în atâtea lupte, tocmai a acelor elemente care dinamizau progresul nostru, micul nostru popor a fost redus puţin câte puţin la elementele legate de sol, la cei pe care aventura nu îi ispitea, la toţi cei ce reprezentau forţele care, într-o societate, reacţionează din instinct contra oricărui progres. Este un caz dintre cele mai *evidente* de apariţie a predominării forţelor conservatoare. Acest lucru, şi

în lumina celor explicate mai înainte, dezvăluie cauza decadenţei noastre.

Urmează toate fenomenele pe care le-am definit la momentul oportun drept consecinţa fatală a hipertradiţionalizării. Cei care mai rămăseseră progresişti s-au deznaţionalizat rapid. S-a săpat o prăpastie între ei şi majoritatea ţării. La unii ca şi la ceilalţi, nivelul intelectual, nivelul cultural, nivelul voinţei practice şi utile au scăzut. Câte un bărbat sau altul mai proeminent apărea şi dispărea, iar opera sa, când nu murea odată cu el, dispărea curând după aceea, deoarece nu existau coeziunea socială prin care să se propage şi nici interesul intelectual prin care, cel puţin, să se menţină. Restauraţia, scăpându-ne de cea mai mare ruşine externă, nu ne-a scăpat – şi nici nu ne-a adus pe cineva care să ne scape – de ruşinea paralelă internă. Am rămas independenţi ca ţară şi dependenţi ca indivizi. Am redevenit portughezi ca naţionalitate, dar nu am mai redevenit niciodată portughezi ca mentalitate. Nici portughezi, nici nimic.

Doar din opera Marchizului de Pombal a rămas ceva, şi asta nu datorită energiei omului, nici măcar datorită marilor sale calităţi de organizator, ci datorită punctului de sprijin pe care l-a dat operei sale – dezvoltarea industrială şi comercială a ţării. La sfârşitul prezentului studiu se va vedea pe ce se bazează această observaţie. Dar ceea ce a creat Pombal a dispărut odată cu invaziile franceze. După ele, deznaţionalizarea noastră şi-a cunoscut perioada de maximă prăbuşire: ne-a rămas doar numele independenţei noastre.

La prima vedere poate părea că implantarea constituţionalismului reprezintă încă o reacţie a spiritului progresist faţă de povara tradiţionalismului. Dar constituţionalismul a fost ceva foarte diferit: a fost un simplu fenomen de deznaţionalizare. Departe de a opri decadenţa noastră, el a accentuat faptul că ne aflăm în

decadenţă. O reacţie a spiritului progresist ar fi căutat să reformeze vechea noastră monarhie, ar fi căutat să stimuleze energiile, ar fi modificat felul nostru de a fi din punct de vedere economic. Reacţia spiritului progresiv a fost opera lui Pombal. Dar constituţionalismul nu a făcut decât să ne aducă un regim politic total străin de întreaga noastră viaţă naţională, complet inadaptabil la toate condiţiile materiale şi culturale ale adevăratei noastre firi. A distrus şi a nimicit inutil şi prosteşte, urmărind doar imposibila noastră adaptare la un regim pe care nici un sentiment portughez nu îl voia şi care instinctiv repugna oricărei inteligenţe cu adevărat portugheze. Rezultatul a fost acea politică pe care o cunoaştem cu toţii şi care în optzeci de ani ne-a făcut să ne scufundăm. Asta a fost constituţionalismul – un 1640 realizat de Miguel de Vasconcelos[113].

Singurul bine pe care l-a adus constituţionalismul a provenit de la unul din relele sale cele mai mari. Puternicele convulsii sociale, revoluţiile, războaiele civile, deşi politic nu produc nimic, au cel puţin avantajul de a scutura energiile letargice; şi acestui tip de rău al constituţionalismului îi datorăm înflorirea, în secolul trecut, a individualităţilor relativ proeminente deşi de netăgăduit. Ca operă politică însă, constituţionalismul nu a produs decât o prăpastie şi mai mare între clasele sociale şi o deznaţionalizare mai avansată şi mai coruptă.

Ceea ce se spune despre constituţionalism se poate spune, fără riscul de a greşi, despre implantarea Republicii. Nici o reacţie a spiritului progresiv nu a instaurat-o; a fost un fenomen, încă şi mai avansat, al decadenţei noastre, al deznaţionalizării noastre. Dacă regimul constituţional are foarte puţine puncte de contact cu ceea ce este portughez în noi, apoi Republica Franceză care a fost implantată în Portugalia nu are nici unul. O reacţie veritabilă a spiritului

progresiv, dacă ar fi socotit indispensabil să renunţe la sistemul constituţional, s-ar fi manifestat doar prin reconstruirea vechiului nostru regim, chiar (să admitem) sub o formă republicană.

A spune însă că apariţia Republicii a fost motivată de erorile şi crimele constituţionalismului echivalează cu a spune că venirea constituţionalismului fusese motivată de erorile şi crimele vechii monarhii; în ambele cazuri justificarea e incompletă, fiindcă aceste erori şi crime pot fi motiv pentru distrugerea a ceea ce, într-adevăr, era deja distrus, dar nu au nici o legătură cu ceea ce s-a pus în loc.

Iată, aşadar, situaţia noastră: în mod fundamental, o ruptură a echilibrului social prin predominarea elementelor retrograde şi neprogresive; în mod secundar, o deznaţionalizare crescândă, de vreme ce Republica a răspândit virusul străinătăţii la un mai mare număr de clase decât monarhia constituţională.

Condiţiile problemei sunt puse. Să mergem acum spre soluţionarea ei.

*

Este evident că organizarea reconstrucţiei unei societăţi în care s-a produs o ruptură de echilibru variază, după cum este vorba de o ruptură de echilibru prin hiperprogres ori prin hipertradiţionalizare. Hipertradiţionalizarea este un rău mai profund, dar mai puţin grav decât excesul de spirit progresist. Chestiunea este intuitivă; e mai uşor să-l faci să avanseze mai repede pe cel care merge foarte încet decât să-l faci să se întoarcă din drum pe cel care avansează foarte repede. Baza mentală a hipertradiţionalizării este, la popor în general, lipsa de educaţie şi de vitalitate a spiritului, iar la clasele deznaţionalizate, educaţia deficitară şi viciată. Baza mentală a dezechilibrului opus este, la toate clasele, educaţia viciată, de unde

provine acţiunea excesivă a unora şi reacţia violentă a celorlalte. Rezultatul fizic al lipsei de educaţie este ignoranţa, stupiditatea, dezinteresul, carenţa de atenţie şi de voinţă; remediul trebuie să se adreseze, aşadar, direct calităţilor intelectuale, el trebuie să fie în măsură să producă o transformare mentală a majorităţii, chiar a întregului popor, de vreme ce, dacă transformarea s-ar produce la majoritatea apatică, aceasta fie ar vitaliza, fie ar strivi minoritatea deznaţionalizată. În cazul educaţiei viciate, lucrurile stau altfel, fiindcă educaţia viciată afectează în primul rând sentimentele şi duce, în mod accentuat, la pervertirea caracterului; aici, după cum se vede, remediul trebuie să se adreseze direct sentimentelor, calităţilor afective. În hipertradiţionalizare, decadenţa se manifestă direct prin stagnare şi înapoiere, şi doar secundar prin lipsă de coeziune socială şi cult al străinătăţii; astfel că remediul, pe lângă faptul că trebuie să fie un transformator mental, trebuie să mai fie şi direct adaptat la rezolvarea înapoierii naţiunii. În hiperprogres, decadenţa se manifestă direct prin anarhie şi deznaţionalizare; remediul, în acest caz, pe lângă faptul că trebuie să fie un transformator afectiv, trebuie să slujească direct la unirea claselor dezbinate şi să întărească patriotismul tuturor.

În cazul hiperprogresului, remediul este deja evident. Există doar un singur procedeu de a transforma efectiv o întreagă naţiune, apropiind în acelaşi timp clasele dezbinate şi întărind patriotismul. Acest remediu este războiul – un război oarecare, de preferinţă just, în care naţiunea să se arunce violent. Este, fără îndoială, procedeul germanic, doctrina germanică. Dar asta e pentru mine o garanţie că raţionamentul a fost corect. Ori de câte ori, în materie de organizare, o teorie se prezintă bine gândită, ajungem la concluzia că nemţii au pus-o deja în practică.

Găsirea unui remediu pentru excesul de spirit progresiv nu este deci o chestiune care să ne intereseze.

În cazul hiperconservatorismului, remediul trebuie să fie un transformator mental, creator de interes şi de energie şi, totodată, o soluţie pentru a corecta înapoierea naţiunii. Or, există un singur tip de transformare aplicabil unei întregi naţiuni prin care să i se învioreze acesteia spiritul, să i se trezească interesul şi voinţa: transformarea profesională. Fiind vorba de o ţară înapoiată, iar toate ţările înapoiate fiind predominant agricole, este evident că singura transformare profesională de realizat, şi care îndeplineşte toate condiţiile, este industrializarea sistematică a ţării.

Prin educare simultană a inteligenţei şi a voinţei, transformând în acelaşi timp mentalitatea generală şi înapoierea materială a ţării, industrialismul sistematic, aplicat în mod sistematic, este remediul pentru decadenţele cauzate de înapoiere şi prin urmare remediul pentru răul Portugaliei. Iar dacă, de mult timp, acest remediu ne era necesar, în conjunctura prezentă când, datorită condiţiilor industriei moderne, el poate fi rapid şi, graţie condiţiilor generale ale civilizaţiei, el trebuie să fie urgent, nu mai este vorba de o necesitate, ci de prima dintre toate necesităţile.

Detalierea acestui plan fundamental, statornicirea bazelor sale practice, stabilirea modului de a-l pune în practică – nici unul dintre aceste lucruri nu face obiectul studiului de faţă şi nu intră în competenţa mea. Ce îmi revenea mie de făcut s-a făcut.

Prejudecata ordinii

Dintre diferitele prejudecăţi presărate peste tezele neomonarhiştilor iese în evidenţă, ca o pată mare, prejudecata găinărească a Ordinii.

Evident că, prin „ordine“, apărătorii ei nu înţeleg simpla ordine materială şi vizibilă, cea

menţinută de politică. Înţeleg şi ordinea în spirite, disciplina intimă din care rezultă buna funcţionare, fizică şi psihică, a angrenajului social. De altfel, ei înţeleg că nu există numai ordine materială, că ordinea începe în spirite.

Dar, odată stabilit acest lucru, mai trebuie să se observe că noţiunea de ordine poate fi luată în două sensuri, după cum ea se înţelege că există, fie esenţial în însăşi constituţia intimă a forţelor sociale, fie esenţial doar în modul cum se manifestă aceste forţe.

Dacă se înţelege că ordinea este cu atât mai perfectă cu cât există o mai perfectă conformitate fundamentală în spirite, cu cât este mai intimă şi reală supunerea faţă de orientarea generală a societăţii în care se trăieşte, se ajunge, ca o concluzie riguroasă, la următorul rezultat: că idealul social al apărătorilor ordinii este o societate absolut nivelată, de unde nu pot ieşi în evidenţă nici valorile, nici aristocraţiile. Deoarece valorile şi aristocraţiile ar acţiona fie în sensul orientării generale a societăţii, fie în sens contrar. Dacă acţionează în sens contrar, sunt, faţă de conceptul de ordine în discuţie, creatoare de anarhie şi de descompunere. Iar dacă acţionează în sensul orientării sociale, acţionează fie creând-o, fie reprezentând-o. Dacă acţionează creând-o, este de presupus că majoritatea acelei societăţi este o masă inertă şi moartă, incapabilă să schiţeze o orientare socială – şi, în acest caz, cum de au putut să apară acele valori şi aristocraţii, şi puterea creatoare pe care se presupune că ar avea-o? Cum – dacă societatea unde, ipotetic, există ele este o societate în care, tot ipotetic, ele nu ar putea exista? Ipoteza este admisibilă doar dacă acea „aristocraţie“ ar veni de la străini; dar, desigur, nu o „ordine“ impusă de străini este cea pe care vor să o apere naţionaliştii. Dacă, pe de altă parte, valorile şi aristocraţiile nu creează, ci doar reprezintă şi conduc o orientare socială generală, vom ajunge la

următoarea absurditate: individualităţi superioare, şi deci accentuate, care se gândesc doar să se subordoneze şi să se comporte cât mai şters; conducători şi comandanţi cu mentalitate tipică de comandaţi şi conduşi. La acest respingător egalitarism ne târăşte conceptul de ordine, în prima dintre formele sale posibile.

Dar pesemne că nu asta e „ordinea“ pe care o proslăvesc neomonarhiştii. În cel de-al doilea sens menţionat acţionează ei. Ordinea ar exista, aşadar, nu prin servila uniformizare a orientărilor sociale, ci prin preocuparea ca manifestările acestora să fie aducătoare de ordine. Adică, fiecare partid politic să includă în programul său, tacit sau expres, preocuparea pentru ordine.

Au cumpănit oare bine neomonarhiştii consecinţele sociale teribile la care ar duce o asemenea orientare?

Observaţi în ce era să cădem. Un oarecare partid politic ar avea, pe lângă preocuparea pentru teoriile politice care îl diferenţiază, şi preocuparea pentru ordine. Ambele preocupări trebuie să le aibă cu o intensitate egală. Dacă este dispus să sacrifice teoriilor sale politice ordinea înseamnă că nu are, cu adevărat, preocuparea pentru ordine. Iar dacă este gata să sacrifice ordinii teoriile sale politice înseamnă că nu este un partid politic propriu-zis, fiindcă, având asemenea teorii, le consideră desigur esenţiale pentru Patrie şi Umanitate, şi nu va sacrifica Patria ori Umanitatea Ordinii care, oricum, nu poate avea decât o valoare secundară faţă de Umanitate sau de Patrie. Dar, dacă un partid politic are cu aceeaşi intensitate anumite teorii şi preocuparea pentru ordine, el, având asemenea teorii, şi nu altele, este în mod fatal determinat să creadă că adevărata realizare a ordinii se poate obţine doar prin adevărata realizare a teoriilor sale. Fiindcă nu este de presupus că un partid care se preocupă de ordine socoteşte că principiile sale de partid sunt în

dezacord cu ea; altfel, ori nu ar exista, ori ar fi alt partid. Rezultă că preocuparea pentru ordine va da unui partid politic voinţa absolut violentă de a domina şi a se impune, întrucât pentru menţinerea ordinii simte ca inevitabil necesară dominaţia sa, dominaţia principiilor pe care le reprezintă. De unde reiese că preocuparea pentru ordine, într-un partid politic, dezlănţuie excesiv pasiunile şi că, prin urmare, într-o ţară unde toate partidele au o constantă preocupare pentru ordine, vor fi constante dezordinea şi anarhia. Această stare provine din preocuparea exagerată pentru ordine.

Iată deci spulberată prejudecata ordinii, ruptă în bucăţele hârtia în care neomonarhiştii îşi ambalează teoriile lor de contrabandă. Dar asta, desigur, chiar dacă îl orientează pe cititor, nu îl va satisface. Fără îndoială că el va dori să ştie care este, în această privinţă, adevărata noţiune sociologică. E uşor să-l facem să o vadă.

Ordinea reprezintă în societăţi ceea ce reprezintă sănătatea pentru individ. Nu este un *lucru*: este o *stare. Rezultă* din buna funcţionare a organismului, dar nu *este* această bună funcţionare. Omul normal se gândeşte la sănătate doar când e bolnav. La fel, societatea normală se gândeşte la ordine numai când în ea apare dezordinea. Omul normal, când se îmbolnăveşte, caută nu doar să se simtă din nou sănătos, ci să atace boala; odată aceasta îndepărtată, prin îndepărtarea ei va rezulta sănătatea. La nimic nu i-ar servi să se simtă sănătos, dacă această senzaţie n-ar proveni din îndepărtarea definitivă a bolii, ci doar din intermitenţa ei ori din vreo anestezie oarecare. În societate, la fel: când apare dezordinea, societatea sănătoasă caută imediat nu să menţină ordinea, care poate fi provizorie sau aparentă, ci să atace răul care a produs dezordinea. Preocuparea exclusivă pentru ordine este o cloroformizare socială.

Să ducem până la capăt această justă analogie. La individ, preocuparea constantă pentru sănătate este un simptom de neurastenie, ori chiar de boli psihice şi mai grave. Paralel, în societate, preocuparea pentru ordine este o boală a spiritului colectiv. Dacă argumentele pe care le-am expus mai înainte nu au fost suficiente ca să inducă această concluzie în spiritul cititorului, el poate verifica întreaga ipoteză raportându-se la circumstanţele sociale în care s-a născut preocuparea modernă pentru ordine şi la tipul de creier în care a apărut ea într-un mod definit.

Ea a apărut într-o perioadă perturbată şi anormală a politicii franceze şi în plină răspândire a bolii numite romantism. Este, categoric, o idee romantică.

Creatorul ei filozofic, nefericitul numit Auguste Comte, a suferit toată viaţa de alienare mintală.

Cum să transformăm individul, statul şi naţiunea în Portugalia

Problema cu care suntem confruntaţi cuprinde trei interogaţii: cum să transformăm individul portughez? cum să transformăm statul portughez? cum să transformăm naţiunea portugheză?

Aceste interogaţii trebuie acceptate pe baza realităţii lor. Când este vorba de transformarea individului portughez, este vorba de transformarea individului portughez actual, şi nu de cea a unui individ portughez abstract, care se numeşte, în portugheză, Nimeni. Când este vorba de transformarea statului portughez, este vorba de scoaterea unui stat portughez din situaţia de dictatură militară, care este cea existentă, şi nu de altceva care nu există şi de unde, prin urmare, nu se poate scoate nimic. Când este vorba de transformarea naţiunii portugheze, este vorba de construirea unei mentalităţi naţionale pe temeliile existente, şi nu pe temelii care nu mai există, sau pe cele care vor apărea, ceea ce este un fel stupid

de a le numi pe cele care, firește, nu apar niciodată.

Trebuie, aşadar, să studiem modul de a-l transforma pe portughezul prezent într-o fiinţă umană; de a transforma statul portughez, din forma sa prezentă tranzitorie, într-un stat constituit şi sigur; de a da naţiunii portugheze o orientare definită, plecând de la punctul în care ne aflăm, şi nu de la vreun alt punct.

Această problemă complexă devine simplă dacă suntem atenţi să o luăm în considerare pe ea, şi nu cine ştie ce altă latură a spaţiului social.

În interregn se nasc Regii. Din păcate, nu este vorba de regi-oameni, ci de regi-metaforă.

*

Acum, considerând că această situaţie reprezintă un fapt, trebuie să luăm în calcul şi ce trebuie făcut în privinţa ei; dacă trebuie să ne străduim să o transformăm, sau să ne preocupăm să o acceptăm.

Or, în ea există elemente care sunt transformabile şi elemente care, cel puţin imediat, nu sunt transformabile, iar o bună orientare înseamnă, fără îndoială, a vedea cum să le transformăm pe primele, şi a ne preocupa cum să le acceptăm – fiindcă nu avem încotro – pe celelalte.

Ca să înţelegem starea actuală a lucrurilor, trebuie să studiem: 1. Ce este o revoluţie şi câte feluri de revoluţii există. 2. Cărei stări sociale îi corespund aceste revoluţii. În fine, 3. de ce specie ţine revoluţia portugheză şi, drept urmare, ce stare socială a reprezentat ea. Analiza aceasta, dacă o vom face bine, va permite să înţelegem corect actuala situaţie portugheză. […]

Avantajele efectului moral asupra populaţiilor stupide

O revoluţie militară are cusururi şi avantaje. Are cusururi cum e cel de a proiecta indisciplina tocmai acolo unde indisciplina este o crimă; are cusurul de a le crea un precedent pentru revoltă celor care, aflându-se mereu supuşi disciplinei, foarte uşor se pot considera oprimaţi; are cusurul de a sparge unitatea de spirit (fiindcă este de presupus că nu toţi ofiţerii aparţin partidului monarhist), cel puţin unitatea superficială, care acestei profesii îi este necesară mai mult decât oricărei alteia. Are unicul avantaj de a le inculca celor revoltaţi o altă dragoste pentru instituţia creată prin efortul lor, sentiment cât se poate de util când nici un sentiment patriotic nu este de dispreţuit.

*

Care să fie, aşadar, pentru un sociolog raţiunea atâtor erori? În intuiţia care a condus la alegerea actualilor guvernanţi se află, firesc, cauza imediată; şi, aşa stând lucrurile, în natura specială a revoluţiei înseşi trebuie, analizând scrupulos, să găsim raţiunile sociale ale acestei din urmă deficienţe.

Am văzut deja ce este o revoluţie: este – am spus noi, definind – înlocuirea unui curent social cu altul. […]

Aplicând înseşi ideii de revoluţie o analiză mai amănunţită, vom vedea că există trei genuri de mişcări revoluţionare. Avem, în primul rând, mişcarea subită şi aproape, când nu total, nesângeroasă – fie prin destituirea realizată de popor cu abţinerea forţelor războinice, fie direct de către acestea din urmă prin revolta militară. În al doilea rând, avem revolta în care, printr-o luptă rapidă şi încă de la origine înclinată de partea unei anumite tabere, se produce destituirea. Există, în al treilea rând, cazul unei lupte prelungite (fără ca ea să aibă însă caracter de război civil) prin care un regim îl înlocuieşte pe altul.

Dar este bine să se ţină seama că, făcând o astfel de clasificare, nu pretindem ca, după ce am studiat conform ei toate revoltele, a noastră să se integreze perfect într-una din cele trei categorii. […]

Dacă în orice ţară s-ar putea reduce problema politică la forma ei cea mai abstractă şi pură, îndepărtând din ea toţi factorii străini, fără îndoială că revoluţia care s-ar produce ar avea caracterul unei revolte realizate paşnic şi rapid. Asta înseamnă, dacă am judeca faptele sociale la modul cel mai simplist, că, producându-se atunci – exclusiv în cazul respectiv –, revoluţia ar avea loc în momentul oportun – la fel cum, atunci când nu există elemente perturbatoare, copilul se naşte după nouă luni de viaţă intrauterină. Este cazul întâi, mai sus menţionat. În oricare din celelalte cazuri, revoluţia este prematură.

Dar s-a obiectat că expresia de revoluţie prematură e lipsită de noimă, întrucât faptul că a avut loc o revoluţie este tocmai indiciul că ea atunci trebuia să se producă.

A fost o revoluţie?

[1910 / 11-1912]

Faptul că mai mulţi indivizi au ieşit în stradă înarmaţi şi, în urma unei lupte, i-au învins pe apărătorii puterilor instituite nu înseamnă revoluţie – este doar un act revoluţionar.

Adevărul e că, total neştiutori în ale sociologiei, complet străini de intenţionalitatea socială a lucrurilor – cei de la *Curierul dimineţii* habar n-au ce înseamnă o revoluţie. Ei socotesc că este o mişcare războinică realizată de un număr de indivizi, când de fapt revoluţia este realizată de o societate, prin delegarea inconştientă a unui număr de indivizi. *Este o diviziune a muncii sociale.*

Revoluţie înseamnă ostentativ răsturnarea violentă a unui regim, înfăptuită de unii – puţini sau mulţi – indivizi.

Revoluţie înseamnă o exprimare a opiniei. Înseamnă o exprimare violentă. Exprimarea violentă a opiniei multor indivizi este o răscoală; dar când e vorba de exprimarea opiniei unei întregi societăţi se produce o revoluţie. Sau, mai bine zis, opinia unui corp social gândind socialmente.

Un fapt mărunt pare uneori a da câştig de cauză unei tabere. Adevărul este însă că în acel fapt, spre acel fapt, converg toate cauzele sociale care au dus la revolta respectivă; în el şi prin el s-au manifestat aceste cauze. Cauzalitatea socială este în mod inextricabil complexă; dar sociologul, care nu ştie cum se petrec evenimentele, ştie perfect ce înseamnă ele.

[Orice revoluţie este inutilă în esenţă]

[1927-1928]

Elementele militare care au promovat rebeliunea recentă pot mult şi bine să pretindă că nu fac politică, ci caută pur şi simplu să menţină ordinea, să moralizeze serviciile publice şi să administreze. Fie, dar fapt este că nu poţi înceta de a face politică făcând politică. A limita activitatea politică la menţinerea ordinii şi la administraţie este o doctrină politică: este conservatorismul simplu, care apără simpla stabilizare a vieţii naţionale, în opoziţie cu conservatorismul reformist, care caută să impună un cadru de instituţii oarecum asemănătoare instituţiilor din trecut.

Este sigur, şi găsim că e bine aşa, că Armata se declară partizana conservatorismului simplu: iată una dintre doctrinele politice cele mai sănătoase şi utile, căci cel care nu caută să reformeze, ci doar să administreze, cu greu ar putea provoca tulburări sociale. Şi nici nu le va putea provoca decât dacă administrează atât de prost, încât devine strigător la cer. Dar administrarea strigător la cer de proastă provine, aproape întotdeauna, din preocuparea acordată unor scopuri neadministrative. Să spunem paradoxul (fiindcă a spune paradoxuri face bine la

suflet): Armata va reforma dacă nu va vrea să reformeze. Mai jos vom detalia această orientare. Ceea ce e bine, repetăm, este ca Armata să se declare partizana conservatorismului simplu; ceea ce nu e bine este ca ea să nu se declare partizana nici unui lucru, ca şi cum ar fi alcătuită din poeţi decadenţi.

Acea parte a populaţiei care domină din punct de vedere politic este cea care se ocupă de politică; iar cea care se ocupă de politică se împarte în mod firesc în partide. „A merge contra partidelor“ este deci o expresie absolut lipsită de sens. Nu merge cu adevărat „contra partidelor“ decât cine este indiferent în materie de politică. De îndată ce are o opinie politică activă, intră în mod necesar într-un partid oarecare, fie că este sau nu „afiliat“ lui, cu legitimaţie şi plata cotizaţiei. Partide politice sunt toate cele care sunt partide şi fac politică, de la reacţionarii de dreapta (integralişti) până la reacţionarii de stânga (comunişti şi sindicalişti revoluţionari). Când Armata declară că a pornit contra politicienilor, ea s-a constituit, prin această mişcare, în partid politic şi, în realitate, nu a pornit contra partidelor politice, ci contra *celorlalte* partide politice – ceea ce este altceva şi are acum un sens.

Se poate susţine că prin „partide politice“ se înţeleg partidele politice corupte. Nici expresia asta nu are sens. Politicieni corupţi îi numim noi toţi pe cei care aparţin altor partide decât al nostru; este una dintre amabilităţile naturale ale spiritului omenesc. Apoi, partidele politice care trăiesc într-un anume mediu reflectă în mod necesar starea generală a acelui mediu, pentru simplul motiv că în acel mediu s-au născut şi există, şi nu în altul. Partidele politice, într-o anumită ţară şi într-o anumită epocă, au toate aceeaşi mentalitate, au toate virtual acelaşi grad, mai mare sau mai mic, de corupţie. Aici trebuie să se facă o excepţie, care nu este una propriu-zisă. Partidele de guvernământ

– adică partidele care guvernează frecvent, şi de aceea, în general, cele mai mari – reunesc mai mulţi indivizi descurcăreţi şi interesaţi, pentru simplul motiv că descurcăreţii şi interesaţii caută în mod firesc partidele care îi pot folosi şi recompensa, iar acestea sunt, natural, partidele care guvernează, sau care guvernează frecvent, şi nu cele care nu ajung niciodată la putere. Partidul Democrat datorează tocmai faptului de a fi un partid care ajunge frecvent să guverneze enorma cantitate de persoane interesate din care se compune; nu o datorează vreunei particularităţi a constituţiei sale intime, sau doctrinelor pe care le profesează şi în jurul cărora s-a format şi se menţine. Pe de altă parte, partidele tipic de opoziţie – adică cele care nu ajung la putere, sau nu pot ajunge, sau cu greu pot ajunge – reunesc, mai mult decât celelalte, elemente perturbatoare şi antisociale, şi o fac în măsura în care sunt extremiste (de dreapta sau de stânga) în cadrul opoziţionismului lor. Motivul este uşor de înţeles: partide de luptă, ele sunt cu atât mai combative, cu cât este mai puţin probabil că vor cuceri puterea curând, şi sunt cu atât mai agresiv de combative, cu cât se simt mai departe, prin înseşi doctrinele pe care le profesează, de cucerirea, sau de cucerirea uşoară, a puterii. Indivizii cu instincte criminale converg în mod firesc spre aceste partide şi spre doctrinele pe care le susţin ele, fiindcă aceste partide şi aceste doctrine servesc instinctiv drept sprijin şi hrană instinctelor lor rele. De aici, sindicaliştii-terorişti; de aici, aşa-numiţii „ciomăgari“.

Jumătate din ţară este monarhistă; jumătate din ţară este republicană. Problema regimului nu are deci nici o soluţie. Este clar că partizanii fiecărui tip de regim spun că majoritatea se află de partea lor: ce altceva ar putea spune? Dar adevărul este acesta – partizanii celor două regimuri se echilibrează numeric. Aşadar, conform

argumentului numeric, nici unul din regimuri nu este mai legitim decât celălalt. Pentru un motiv oarecare, şi nu ne revine nouă să-l analizăm, republicanii sunt mai organizaţi decât monarhiştii; cu alte cuvinte, majoritatea republicană activă este mai activă decât minoritatea monarhistă activă. De asta există Republică; de asta se menţine Republica; de asta este legitim ca Republica să se menţină. De asta – să nu uităm –, şi nu pentru că Republica ar fi în general superioară monarhiei, sau în mod particular superioară în cazul nostru. Să apărăm, aşadar, Republica, fără să fim de partea nici unui fel de republicanism. Să o apărăm deoarece corespunde „faptului“, în opoziţie atât faţă de „drept“, cât şi faţă de „teorie“. Dar să fim conştienţi – şi să fie conştienţi şi guvernanţii – că pentru asta trebuie să o apărăm şi să o menţinem. Să ne abţinem de a-i adresa urale, la fel cum să ne abţinem de a ofensa acea jumătate din populaţie căreia acest regim nu-i este pe plac, dar care l-ar accepta, ca şi pe autorii manifestului lor, dacă nu le-am aminti tot timpul de existenţa lui.

Orice revoluţie este inutilă în esenţă. Individul e produsul a doi factori – ereditatea şi mediul. Doi indivizi născuţi în acelaşi mediu sunt diferiţi prin ereditate (căci, chiar dacă sunt fraţi, există în ereditate factorul numit „variaţie“) şi sunt asemănători prin mediu.

Orice grupare formată într-un anumit mediu – fiind formată prin apropierea indivizilor care o compun, iar aceşti indivizi se apropie şi se înţeleg prin ceea ce există comun în ei, prin ceea ce, în ei, este produs al mediului – reflectă deci acel mediu. Gruparea care face o revoluţie are, prin urmare, aceeaşi mentalitate şi acelaşi caracter ca şi gruparea pe care o răstoarnă şi pe care o înlocuieşte acea revoluţie. O revoluţie poate, aşadar, să fie definită drept „un mod evident de a lăsa totul aşa cum este“.

Cum deci se reformează o societate? Simplu: printr-o mişcare necolectivă, adică printr-un impuls pur individual. Există două tipuri de indivizi în care influenţa mediului se subordonează eredităţii: sunt cele două variaţii extreme numite nebunul şi geniul – variaţii, de altfel, înrudite, fiindcă geniul, orice ar fi el socialmente vorbind, sub aspect biologic presupune nebunia. Nu există reformă socială care să nu plece de la un om de geniu. De la acel om de geniu ea trece la o mică minoritate, de la acea mică minoritate la o minoritate mai largă, până ce se extinde la întreaga societate. Nu este deci absurd conceptul „providenţialist“ al vieţii societăţilor: civilizaţia este opera unor oameni de geniu […].

[Interviu despre Salazar acordat publicaţiei *Seara Nova*]

[după 1927]

În politica lipsită de elevaţie stăm bine. Ca să fii om politic lipsit de elevaţie e suficient să te pricepi să-i înşeli pe ceilalţi, iar priceperea este completă când individul se pricepe să se înşele singur. Pentru asta e suficient să ai o mentalitate confuză, o vanitate accentuată, o capacitate de a vorbi mult fără a spune nimic. E suficient să nu raţionezi, fiindcă raţionamentul dizolvă calităţile de afirmare dogmatică necesare ca să poţi stăpâni spiritul confuz şi mistic al poporului.

(Istero-epilepsia lui C. L.)[114]

Un individ atât de larg înzestrat ca domnul Oliveira Salazar este îngust de înzestrat, şi nu e altceva decât un specialist – capabil, admit, să guverneze în limitele specialităţii sale, care este ştiinţa Finanţelor, dar nu în lipsa de limite a guvernării generale. Iar răul, aici, nu stă în faptul că domnul Oliveira Salazar e ministru de Finanţe,

ceea ce recunosc fără dubiu că este, ci ministru în toate, lucru mai îndoielnic.

Reiese că specialistul, dacă nu are idei generale cu care să corecteze nu numai ideile particulare ale specialităţii sale – absolut inaplicabile în afara domeniului –, ci însăşi îngustimea mintală care derivă din specializare, va aplica oricărei probleme generale, de care se va ocupa, nu numai incompetenţa specializării, ci şi incapacitatea lipsei de maleabilitate.

Domnul Oliveira Salazar este, fără îndoială, mai mult decât un finanţist. Din păcate, acest mai mult se referă la faptul că este catolic şi, dintre toate lucrurile străine unei specialităţi, o religie închisă, dogmatică şi intolerantă e tot ce poate fi mai rău în corectarea defectelor specializării, pentru simplul motiv că nu le corectează. Ea, mai degrabă, le întăreşte şi le extinde, dându-le o bază spirituală care le înrădăcinează. […]

[Denunţarea „actualei dictaturi à la Mussolini“]

[după 2 iulie 1932]

Salazar a adus guvernării calităţi atât de neaşteptate şi totodată demne de simpatie, încât şi-a câştigat în scurt timp, nu afecţiunea – nefiind de natură să o obţină –, ci consideraţia şi respectul celor imparţiali, ba chiar pe ale acelor adversari ai dictaturii care nu erau exagerat de fanatici. Limpezimea inteligenţei şi fermitatea voinţei sale – calităţi atât de puţin portugheze –, modestia şi aspectul şters al vieţii sale devotate şi laborioase – calităţi atât de puţin ministeriale – i-au adus simpatia uşor mirată a publicului amorf, interesat şi dispus să fie optimist, din care se compune burghezia nepolitică ce alcătuieşte cam peste tot majoritatea.

Noi nu eram evident în măsură să-i criticăm opera, exclusiv financiară. Publicul, în colectiv, nu este foarte vanitos şi nu se laudă prea uşor că înţelege ceea ce ştie perfect că nu înţelege. Omul îi

era simpatic; îi era simpatic tocmai prin calităţile la care ne puteam aştepta de la un administrator înnăscut: credeam în bugetele şi socotelile sale publice fiindcă credeam în el, cel puţin sub acest aspect. Dar el nu fusese până atunci decât ministrul Finanţelor şi nu se cunoştea alt domeniu în care să-l fi putut evalua.

Desigur, agitaţia politică nu înceta: ea a izbucnit în mod frust, într-o pseudorăscoală de comedie […]; a ieşit la suprafaţă la Madeira[115] […] şi nu s-a manifestat decât prin insularitatea revoltei, ridicolă în sine. Toate mişcările acestea nu aveau nici o legătură cu Salazar: erau doar contra Dictaturii; nimeni nu se gândea la bărbatul aparent extrapolitic care deţinea portofoliul Finanţelor.

În această simpatie, cam rece, în această consideraţie nu prea afectivă, se strecura totuşi, treptat, un element de îndoială şi de ezitare. Cât timp Salazar a fost ministrul Finanţelor, şi doar atât, au avut loc câteva crize ministeriale şi câteva schimbări sau remanieri de guvern. În toate schimbările acestea, Salazar intervenea hotărâtor: el era cel care decidea – începeam acum să ne dăm seama – în legătură cu soarta cutărui minister, a cutărui ministru. S-a crezut la început, şi poate că era adevărat, că nu făcea decât să-şi apere scaunul, ca să menţină, lucru legitim, continuitatea operei sale care, prin natura ei, avea nevoie de continuitate şi de permanenţa sa la minister, pentru ca această continuitate să fie menţinută în mod inteligent. Se observa totuşi că, indiferent de motivele sale, Salazar se folosea de prea multe vicleşuguri, de şiretlicuri destul de neaşteptate, de trucuri viclene şi neprevăzute, în aranjamentele prin care se descotorosea de câte un ministru sau favoriza numirea altuia. Şiretlicuri politice? Perfect. Dar noi ne formaserăm despre bărbatul acela o idee care-i era favorabilă şi în care şiretlicurile de politică josnică şi diplomaţia de anticameră nu-şi aveau locul. Când un om este

respectat mai ales pentru simplitatea caracterului său, e oarecum descumpănitor să descoperi că acel caracter nu este simplu deloc. O oarecare neîncredere a început să se nască; iar cei care nu avuseseră faţă de Salazar decât o simpatie foarte rece se întrebau acum dacă omul care se dovedea atât de abil în şiretlicurile politicii, despre care se presupusese că ar şti atât de puţin, nu se va folosi de ele şi în construirea bugetelor şi în socotelile unde era la el acasă.

Lucrurile încă mai stăteau aşa – politicienii ostili şi neputincioşi, marele public de o ostilitate rece, oamenii de rând de o simpatie rece – când, la 2 iulie 1932[116], a avut loc evenimentul care a schimbat cursul dictaturii portugheze şi a făcut să ţâşnească, dintr-o simplă dictatură militară à la Primo de Rivera, actuala dictatură militară à la Mussolini. În ziua aceea, la Richmond, în Anglia, murea regele Manuel.

[Salazar, Hitler şi Mussolini]
[după 1932?]

Mussolini şi Hitler se agaţă de banalitatea absolută a ideilor lor; nu ar şti să fie populari într-alt mod. Salazar, incontestabil mai inteligent decât ei, vrea să aibă idei, şi atunci se pierde în prostie şi contradicţie. Şi el are doar idei banale, dar ele sunt banale la un nivel mai înalt. Hitler şi Mussolini au ideile banale ale unor oameni din popor; Salazar are ideile banale ale unui om cultivat. I se întâmplă ceea ce numesc englezii „a cădea între două bănci“: banalitatea lui nu afectează poporul, deoarece este de origine culturală; ea le repugnă elitelor, deoarece este banalitate.

[Sovietismul de dreapta al Uniunii Naţionale]
[după 1933]

Mai bine ar fi să se publice un decret-lege care să spună aşa:

Art. 1. A[ntónio] d[e] O[liveira] S[alazar] este Dumnezeu.

Art. 2. Se revocă tot ce este împotrivă, şi în special Biblia.

Astfel ar fi legal instituit sistemul care ne guvernează cu adevărat, autenticul Stat Nou – Teocraţia personală.

O doctrină poate avea o forţă. O forţă nu poate avea o doctrină. Executivul poate suspenda legislativul: el nu îl poate substitui şi nici nu i se poate substitui.

Sovietismul de dreapta al U[niunii] N[aţionale].

Miserrimam servitutem pacem appellant.[117]

[Salazar şi „cezarizarea unui contabil“]

[după 1933]

Profesorul Salazar posedă, în cel mai înalt grad, calităţi secundare de inteligenţă şi voinţă. Este tipul unui desăvârşit executant al ordinelor cuiva care le posedă pe cele primare.

Şeful guvernului are o inteligenţă lucidă şi precisă; nu o inteligenţă creatoare şi dominatoare. Are o voinţă fermă şi concentrată, nu una iradiantă şi sigură. Este un timid când îndrăzneşte şi un şovăielnic când afirmă. Tot ceea ce face se resimte de penumbra care-i învăluie pe regii rataţi.

Pe scara administraţiei publice, el ar putea să fie, cel mult, majordomul ţării.

Îi lipsesc contactele cu toate vieţile – cu viaţa inteligenţei, care trăieşte din faptul că este variată şi, în meandrele conflictelor dintre doctrine, nu ştie să se decidă; cu viaţa emoţiei, care trăieşte din faptul că este impulsivă şi nesigură […].

Şeful guvernului nu este un om de stat: este o persoană care ştie să facă ordine în casă. Pentru el, ţara nu se compune din oameni, ci din sertare. Problemele ce ţin de muncă şi de mizerie, cum să

le înţeleagă el, dacă pretinde că rezolvă totul cu fişe permutabile şi foi volante?

Sufletul omenesc nu poate fi redus la un sistem de activ şi pasiv. Şi în nici un caz sufletul portughez.

Uneori el se apropie de poporul din care provine. Şi-i dăruieşte o tandreţe de conţopist în vacanţă, care simte că în fond ar prefera să se afle la birou.

Este întotdeauna şi în toate un contabil, doar un contabil. Când vede că ţara suferă, schimbă rubricile şi deschide conturi noi. Când simte că ţara se plânge, face o stornare. Socoteala iese bine.

Profesorul Salazar e un contabil. Această profesie este în mod eminent necesară şi demnă. Dar nu este o profesie care să presupună emiterea de directive. O ţară trebuie să fie guvernată cu contabilitate, ea nu poate fi guvernată prin contabilitate.

Asistăm la cezarizarea unui contabil.

113 Miguel de Vasconcelos (1590-1640), celebru persecutor al compatrioţilor săi în ultima perioadă a dominaţiei spaniole asupra Portugaliei. Ca secretar de stat al Ducesei de Mantua, viceregina Portugaliei, numele său a devenit odios poporului. A fost prima victimă a Revoluţiei din 1 Decembrie 1640.

114 Cesare Lombroso, medic şi criminalist italian (1835-l909). Conform teoriilor sale, criminalul este mai curând un bolnav mintal decât un culpabil. A publicat numeroase lucrări, printre care Crima, cauze şi remedii şi Cauzele determinante ale geniului.

115 Este vorba de revolta din insula Madeira, între aprilie şi mai 1931, contra dictaturii, sub conducerea unor ofiţeri deportaţi acolo.

116 Salazar pune definitiv mâna pe putere şi formează un cabinet preponderent civil. Odată cu moartea regelui Manuel, care nu lasă urmaşi

direcţi, Salazar consideră închisă chestiunea monarhiei.

117 Trimitere (lat.) la Contractul social al lui Rousseau pe tema originii inegalităţilor; în sens mai larg înseamnă: popoarele aservite, care şi-au pierdut demnitatea libertăţii şi s-au obişnuit cu o viaţă fără surprize, deşi în lanţuri, numesc pace chiar şi cea mai mizerabilă servitute.

Table of Contents

ULTIMATUM
Un modernist paradoxal
Notă asupra ediţiei
ULTIMATUM de Álvaro de Campos
MANIFESTE ALE SENZAŢIONISMULUI
DESPRE ESTETICĂ
DESPRE ARTĂ, LITERATURĂ ŞI FILOZOFIE
CÂTEVA SCRISORI
MANIFESTE ALE PĂGÂNISMULUI
GÂNDURI DESPRE RELIGIE
ADEVĂRURILE „SUPERIOARE“
SEBASTIANISMUL ŞI AL CINCILEA IMPERIU
VIAŢA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ

Table of Contents

ULTIMATUM 3
Un modernist paradoxal 4
Notă asupra ediţiei 12
ULTIMATUM de Álvaro de Campos 16
MANIFESTE ALE SENZAŢIONISMULUI 36
DESPRE ESTETICĂ 51
DESPRE ARTĂ, LITERATURĂ ŞI FILOZOFIE 83
CÂTEVA SCRISORI 116
MANIFESTE ALE PĂGÂNISMULUI 142
GÂNDURI DESPRE RELIGIE 165
ADEVĂRURILE „SUPERIOARE“ 197
SEBASTIANISMUL ŞI AL CINCILEA IMPERIU 263
VIAŢA SOCIALĂ ŞI POLITICĂ 336